ION ZAMFIRESCU

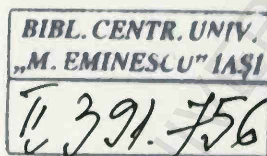
2007

CENTENAR

1907

ALTITUDINI ȘI ATITUDINI FILOSOFICE

Editura ALMA - Craiova
2007



ION ZAMFIRESCU

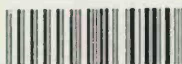
ALTITUDINI ȘI ATITUDINI FILOSOFICE



ION ZAMFIRESCU

ALTITUDINI ȘI ATITUDINI FILOSOFICE

Ediție îngrijită
de
MARIN DIACONU







Editura ALMA - *Craiova*
- 2007 -

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
ZAMFIRESCU, ION
Altitudini și atitudini filosofice / Ion Zamfirescu. - Craiova : Alma, 2007.
ISBN 978-973-1792-12-5

821.135.1-96

Editura ALMA este recunoscută CNCSIS
COD 118

„EDITAT CU SPRIJINUL AUTORITĂȚII NAȚIONALE PENTRU CERCETARE ȘTIINȚIFICĂ"

ILUMINISMUL FRANCEZ

Acțiunea filosofică pe care istoria gândirii omenești a intabulat-o în paginile ei sub denumirea caracteristică de mișcarea *iluminismului francez* este cuprinsă între anii 1740 și 1780, adică în epoca de mare răsunet istoric și cultural, în care aveau să se plămădească criteriile și orizonturile doctrinare ale Marei Revoluții.

Peisagiul spiritual și social al acestei epoci se deosebește mult de al celorlalte. Viața intelectuală ia înfățișări febrile. În cuprinsul ei, filosofii și, bineînțeles împreună cu ei, disciplina pe care o reprezentau ocupă locuri centrale. Gândirea filosofică, desprinzându-se din făgașul liniștit și solemn al atitudinilor strict speculative, începe să coboare în frământările luptelor sociale, tinzând să devină, în cuprinsul acestora, o veritabilă armă de luptă.

Forțele spiritului își adaugă astfel o misiune nouă, pe care n-o avuseseră în trecut decât în chip cu totul îndepărtat, și anume: de a combate instituțiunile trecutului și de a statornici, în locul tradiționalismului lor inveterat, temeiuri spirituale care să ducă la o nouă concepție și la o nouă organizare a lumii. În sprijinul acestei străduințe, venea întreaga mișcare culturală a vremii. Astfel, este de notat că progresul științelor materiale devenea din zi în zi mai evident. În felul cum se desfășura, el putea să lărgească simțitor orizonturile de înțelegere ale minții cercetătoare și să dea descoperirilor în curs o întemeiere exactă, țesută aproape în întregime pe realități palpabile.

În domeniul explicărilor spirituale, senzualismul englez impusese credința că ideile nu reprezintă valori îndreptățite de adevăr decât în măsura în care au rezultat, în conștiința noastră, pe baza unor experiențe efective și neîndoielnice. În fine, teoriile noi privitoare la dreptul natural, în opoziție cu principiul autorității așa cum fusese înțeles până atunci și cum era încă practicat de către instituțiile în ființă ale societății din vremea aceea, deschideau, în cuprinsul acțiunilor social-politice,

perspective îndrăznețe, care cereau, prin natura și prin înlănțuirea lor structurală, traduceri imediate și evidente în fapte pozitive.

Asistăm, în această epocă, la o mare efervescență spirituală. În fruntea mișcării astfel începute, filosofii devin campionii autorizați ai unei întinse rețele de campanii și polemici, care nu se opresc însă în cercurile restrânse ale specialiștilor, ci se difuzează larg, angajând, în frământarea lor, întreaga pătură intelectuală și provocând, din această cauză, reacțiuni energice din partea autorităților civile și ecleziastice.

În această atmosferă de luptă de idei, poziția intelectuală și socială a „filosofului" înregistrează, față de trecut, modificări sensibile. Nevoia de cunoaștere îl stăpânește ca și până acum, dar nu numai pentru ea însăși și pentru emoția spirituală a construcțiunilor dialectice, ci și pentru chipul în care aceasta ar putea să dea la iveală o măsură practică, a fericirii și a echilibrului social. Astfel, „filosoful" din această epocă ne apare ca un adversar declarat al prejudecăților și, deopotrivă, ca un propovăduitor hotărât al *luminilor*, înțelese în chipul unui sistem de valori noi, cu tinctură liberal-revoluționară, menite să aducă gândirii și moravurilor sociale ale vremii întemeieri spirituale premenite, care să dea curs descătușării și emancipării lor.

Aceste fapte contribuiesc cu stilul preocupărilor vremii să poarte câteva înfățișări caracteristice. Atacul despre care vorbim, purtat împotriva prejudecăților sociale și teologice, nu avea în vedere numai ideile sau credințele pe care se întemeiau, ci, deopotrivă, și pe oamenii care le reprezentau. De aceea, în mod fatal, mișcarea ideologică a vremii are un caracter violent, de polemică și de pamflet. În desfășurarea acestei mișcări, opinia publică începe să aibă un rol de frunte. Acțiunea despre care este vorba o privește de-a dreptul.

La rândul ei, pentru succesul social pe care îl urmărește – aceasta, pentru a da câștig propriei ei rațiuni de a fi –, filosofia despre care este vorba are, și ea, tot interesul de a solicita și de a-și organiza sprijinul însuflețit al opiniei publice. Din acest paralelism de interese vor avea să decurgă câteva consecințe firești și concludente, de natură să alcătuiască, totdeodată, elemente caracteristice ale noii ideologii iluministe. Filosofia care începe acum va avea să se afirme într-o formă potrivită, pe înțelesul câtor mai mulți și pe măsura sensibilității generale.

Tehnica și logicismul scolastic încep să fie părăsite curajos, împreună cu o anumită credință curentă până atunci, că intimitatea culturii în general și a filosofiei în special nu pot să aparțină cu adevărat decât unui număr restrâns de inițiați, în chipul unei vocații sau al unei dotări speciale. În locul scolasticismului, răsare cultul ideilor clare, spuse în modul cel mai limpede posibil, iar în locul dotării speciale, despre care pomeneam mai sus, răsare credința contrarie că, dimpotrivă, bine condus, orice spirit este în stare să înțeleagă, la un nivel mulțumitor, valorile de ordin filosofic care privesc soarta și fericirea omului.

Este interesant de remarcat discrepanța care se afirmă insistent, între filosofie și forurile clericale. Începând din secolul al XVI-lea, filosofii nu mai reprezintă doar figuri austere de catedră, ci apar și ca scriitori liberi, proveniți din clasele mijlocii și chiar din clasele de jos. Această tendință se accentuează treptat-treptat în secolul următor, pentru ca să capete trăsături definitive în cuprinsul celui de-al XVIII-lea.

Încercări de a nu mai socoti filosofia ca o subordonată a teologiei, ci, dimpotrivă, de-a o încorpora pe aceasta filosofiei, se iviseră, cum știm, mai demult. Totuși, pe lângă cele care își fac drum acum, în secolul al XVIII-lea, acestea nu sunt decât forme timide, simple „viziuni", cu un cuprins de realitate abia conturat. Filosofii secolului „luminilor" se depărtează de tradiția universitară, îmbibată de scolasticism și de un anumit spirit metafizicist, caracterizat prin izolare dogmatică, de înfățișarea și înlănțuirea pozitivă a lucrurilor.

Aparținând, în majoritatea lor, clasele burgheze – aflate într-un moment de evoluție în care trebuiau să muncească încă din greu pentru a consolida formele misiunii lor istorice –, filosofii epocei construiesc, despre soarta omului și despre problema universului în general, o concepție energetică, întemeiată pe un spirit pozitivist, doritor de acțiune evidentă și adversar declarat al speculațiilor dialectice. Dorința de bază, care îi însuflețește pe aceștia este aceea de a se dovedi utili oamenilor, de a le construi soarta pe o măsură mai reală a vieții și, astfel, de a împăca gândirea lor intimă cu știința și cu practica ei.

Nu este locul să ne pronunțăm, aici, dacă aceste orientări spirituale au fost de natură să ridice sau să scoboare prestigiul cugetării filosofice. În primul rând, faptul implică aprecieri de ordin istoric și sociologic. În

epoca de care ne ocupăm, necesitatea unei ideologii care să se înfățișeze astfel, răsturnând revoluționar pe cea de dinaintea ei, era neîndoielnică. Ca atare, filosofia menită să se afirme sub semnul ei nu putea fi izbită și nici măcar amenințată de artificialitate. Încadrată în realități de o covârșitoare semnificație istorică, forma în care o cunoaștem era cea mai potrivită în care putea să se afirme, judecând, pe de o parte, după natura condițiunilor determinante ale vremei, și, pe de altă parte, după chipul în care avea să ia parte, în mod necesar, la transformările sociale ale epocei.

Încercând să străbatem, în linii mari, în spiritualitatea filosofică alimentată și determinată de aceste tendințe, vom avea de desprins, în cadrul epocii care ne interesează, trei aspecte fundamentale: *influența engleză*, *senzualismul* și *scepticismul și materialismul*. În paginile ce urmează, vom trece în revistă înfățișarea generală a doctrinei pe care o tratează fiecare dintre aceste aspecte, așa cum rezultă din scrierile principalilor lor reprezentanți.

1. Influența engleză

În vreme ce David Hume se gândea să treacă în Franța, pentru a medita mai în liniște la lucrarea sa principală, doi francezi se îndreptau spre Anglia, cu scopul de a studia, acolo, instituțiile, organizările și doctrina generală de viață care făcuseră, din acest colț de lume, punctul celor mai interesante realizări sociale și politice ale vremii. Această călătorie a fost fructuoasă. Întorcându-se din Anglia, cei doi gânditori au adus cu ei idei numeroase și noi, în ce privește atitudinea filosofică, concepția religioasă, instituția bisericei și organizarea statului, pe care aveau să le propovăduiască în țara lor.

Acești doi francezi erau: *Montesquieu* și *Voltaire*. Opera lor deschide, în istoria spiritualității europene, temeiuri adânci, hotărâtoare, pentru o nouă doctrină filosofică, una care să stea la baza organizărilor politice și sociale și care să dea omului, despre el însuși, o concepție mai largă și mai în acord cu legile naturii din care este alcătuit.

Montesquieu (Charles de Secondat, baron de la Bréde et de Montesquieu) s-a născut într-o localitate din preajma orașului

Bordeaux, în anul 1689. În 1714, a fost numit consilier, iar în 1716, președinte pe viață al parlamentului orașului. În 1728 și-a vândut această demnitate, pentru a se putea deda, în mai mare libertate, studiului. A călătorit mult: în Italia, Elveția, Olanda și Anglia. Aceste călătorii au fost hotărâtoare pentru munca și convingerile sale istorico-socialo-filosofice. În 1734, a publicat *Considérations sur les causes de la décadence des Romains*, iar în 1748, lucrarea sa fundamentală, *L'Esprit des Lois*. A colaborat, într-o măsură restrânsă însă, și la redactarea *Enciclopediei...* A murit în anul 1755.

Despre *L'Esprit des Lois*, s-a zis că este tot ce s-a scris mai de autoritate, în domeniul politicei, de la *Politica* lui Aristotel încoace. Ce idei de bază cuprinde și ce a putut să justifice, în mintea celor care au gândit-o, o asemenea aserțiune?

În toate timpurile, diversitatea legilor a alimentat, despre justiția omenească, o concepție sceptică. Mulțimea atât de mare și de variată a legilor este de natură să dovedească, prin aceasta, caracterul lor convențional și artificial. Față de această constatare, calea cea mai adevărată pentru găsirea unei unități salutare, care să dea raporturilor omenești o disciplinare sigură și morală, era văzută în afirmarea hotărâtă a unui drept natural, menit să răstoarne pe cel convențional în ființă.

Concepția curentă a vremii, în această materie, se contura deci destul de evident: dreptul natural era indicat ca deziderațul ideal care să reprezinte o valoare unică și universală, iar în ce privește diversitatea legilor în ființă, aceasta era condamnată cu tărie, fiind socotită ca o domnie neîndoielnică a arbitrariului.

Montesquieu neagă puterea de adevăr a acestui antagonism, pe care îl găsește în atmosfera spirituală a timpului său. El crede că, în mulțimea de moravuri pe care și le dau sau le practică, oamenii nu sunt conduși numai de fanteziile lor, ci, dimpotrivă, că sunt conduși și de rigori obiective, care fac ca fiecare dintre legile considerate să depindă, în vreun fel sau altul, de toate celelalte.

În această înlănțuire uriașă nu dictează – așa cum s-ar părea – numai întâmplarea sau arbitrariul, ci, înainte de orice, o necesitate de neîndepărtat a lucrurilor. De aici, propozițiunea celebră, care rezumă aproape toată doctrina lucrării: „în semnificația lor cea mai largă,

legile sunt raporturi necesare care derivă din natura lucrurilor". Este o propozițiune importantă, pe care o completează cu precizarea la fel de cardinală: „înainte de a fi existat legi propriu-zise, existau însă raporturi de justiție posibile".

Legislațiunile în ființă – de ordin politic, civil etc. – sunt realizări necesare, în funcție de o serie de factori diferiți, care pot să varieze după condițiunile de spațiu ale cosmosului, sau după condițiunile de timp ale istoriei: forma de guvernământ, diferitele forme de libertate politică, climatul sau natura teritoriului, precum și o serie de condițiuni căpătate în decursul experienței sociale, cum sunt moravurile, comerțul, întrebuințarea monedei, credințele religioase etc. Necesitatea acestor relațiuni nu decurge mecanic, sau fatal, pe deasupra voințelor omenești. Nu este vorba deci de o necesitate oarbă, ci de una rațională, în cuprinsul căreia, cu toate imperfecțiunile lui, omul se străduiește totuși să găsească, prin frământări sufletești și intelectuale, legile care să corespundă, în chipul cel mai potrivit, împrejurărilor istorice pe care le străbate.

Montesquieu își află locul său firesc între filosofii secolului al XVIII-lea prin chipul cum a încercat să stabilească, în cărțile lui, doctrina liberalismului. Prin aceasta, n-a urmărit o preocupare speculativă, ci o problemă practică: stabilirea unor sisteme de legi menite să realizeze maximum de libertate, în cadrul dat al condițiunilor cosmice și istorice legate de viața națiunilor interesate. În privința aceasta, el consideră constituția engleză ca pe modelul cel mai autorizat. Ea îi dă impresia celei mai potrivite legiuiri pentru realizarea libertății, prin faptul că, în cadrul ei, puterile publice sunt separate între ele, fiecare având raza ei precisă de atribuțiuni, trebuind să se controleze reciproc și, astfel, putând să realizeze un echilibru sigur al interdependenței lor mutuale.

Preocuparea de căpetenie a gânditorului nostru se desfășoară în jurul reformelor pe care le crede necesare, pentru a da Franței un regim adevărat de libertate, în acord cu condițiunile specifice ale istoriei și putințelor ei de viață. Analizând starea de lucruri din timpul lui Ludovic al XIV-lea, lasă să se înțeleagă că regimul absolutist nu este cel mai fericit, deoarece, tendințele sale lărgindu-se, țara ar putea fi împinsă pe panta despotismelor periculoase, de tipul celor din Orient.

Există trei forme posibile de guvernământ: democrația, monarhia și despotismul. Prima, după ce a cunoscut în antichitate adevărata ei epocă de splendoare, n-ar mai putea reprezenta, astăzi, decât un sistem învechit sau chiar perimat. Discuția care să intereseze va avea să se desfășoare, deci, cu privire numai la celelalte două. Între monarhie și despotism există un antagonism fundamental. Prima se întemeiază pe un respect absolut al legilor. Acestea stabilesc un sistem logic de ierarhii, de ordonări și de preeminențe sociale, a căror apărare este de natură să întrețină în sufletele locuitorilor, pe lângă dragostea de țară, și sentimentul onoarei și al demnității civice. Dimpotrivă, despotismul cere oamenilor numai ascultare oarbă și își sprijină puterea, în primul rând, pe chipul în care izbutește să se facă mai temut.

Pericolul cel mai mare pe care îl pot cunoaște monarhiile este alunecarea lor pe panta exclusivistă a despotismului. Aceasta se întâmplă în mod fatal atunci când „un prinț crede că-și poate dovedi puterea schimbând ordinea lucrurilor, în loc de-a o urma, când ridică funcțiunile naturale ale unora, pentru a le da arbitrar altora" (VIII, 6).

Idealul visat de Montesquieu este o monarhie temperată, a cărei putere și stabilitate să fie independente de consimțământul popular. Este forma de guvernământ cea mai potrivită pentru a ține cumpăna exactă a funcțiunilor, așa încât să realizeze starea de libertate nu prin mijloace forțate, ci prin colaborarea organică a forțelor independente în joc.

În gândirea sa politică, Montesquieu a fost influențat puternic de către spiritul fecund și multilateral al englezului John Locke. Acesta credea că legile au o bază contractuală, că sunt rezultatul unor acorduri libere și convenționale între oameni. Montesquieu adâncește acest mod de a vedea, adăugându-i nota prețioasă și lămuritoare a unui paralelism necesar, între condițiile cosmice și cele istorice ale societăților în discuție.

Așa cum se prezintă, gândirea lui politico-socială constituie o uriașă pledoarie pentru ideea de libertate, ca bază de organizare și armonizare a raporturilor omenești. El n-a străbătut departe, în descifrarea de perspective vaste și deschizătoare de orizonturi istorice, ci s-a menținut doar la analiza înlănțuirilor simultane, acelea care alcătuiesc categoria *staticei sociale*, în opoziție cu aceea a *dinamicei sociale*, prin care Vico va vedea, mai târziu, nu simultaneitatea, ci, dimpotrivă, succesiunea genetică

a formelor sociale. Libertatea visată de Montesquieu nu apare ca o cerință izvorâtă direct din natura omenească, ci ca o formă obiectivă, rezultând în înlănțuirea de neîndepărtat a forțelor care iau parte la alcătuirea structurală a societății.

François-Marie Arouet, zis **Voltaire**, fiul unui notar, s-a născut la Paris, în anul 1694. Și-a început studiile de maturitate prin a fi elevul iezuiților. Fiind forțat să stea în Anglia, între anii 1726 și 1729, a făcut cunoștință, în acest timp, cu operele celor doi gânditori care aveau să devină părinții formației sale intelectuale: Locke și Newton. După condamnarea faimoaselor sale *Lettres philosophiques*, s-a retras în Lorena, la Cirey, pe lângă Marchiza du Châtelet, căreia i-a dedicat, în 1738, reputata sa lucrare *Philosophie de Newton*. Reîntors la Paris, a trăit încărcat de onoruri, până în 1750, când a găsit adăpost la curtea lui Frederic cel Mare, la Berlin. Certându-se cu acesta, pe chestia unor atacuri îndreptate împotriva filosofului Maupertuis, revine în Franța, petrece câteva luni la o mânăstire benedictină, trăiește câțiva ani la Délices, lângă Geneva, și se retrage pentru totdeauna la Ferney, de unde își îndreaptă, în toată Europa, cea mai mare parte a interesantei lui corespondențe. În 1778, Voltaire a trecut în lumea drepților.

Gândirea lui Voltaire nu reprezintă un sistem filosofic propriu-zis. Cadrul ei epistemologic este fixat de către Locke și Newton, în a căror filosofie, Voltaire crede că se poate găsi tot ce stă în puterea și în limitele spiritului omenesc. În majoritate, operele lui – atât cele filosofice, cât și cele literare – alcătuiesc campanii împotriva prejudecăților contemporane și, firește, în favoarea unui spirit nou, care să aducă viața intelectuală și morală la nivelul gândirii filosofice și astfel să elibereze spiritualicește pe om, din lanțul credințelor obscurantiste în care îl țineau legile și moravurile în ființă.

În această străduință, Voltaire se bizuie, în primul rând, nu pe posibilitatea de transformare interioară a omului, ci pe puterea de convingere a ideilor, mai bine zis, a „luminilor". Sufletește, omul este veșnic același, stăpânit în permanență de egoism și de pasiuni. Acestea îi fixează, în tabla de valori a creațiunii, un loc al lui, specific, stabil și necesar, din care n-ar avea motive și nici posibilități ca să evadeze. Dacă aceste

pasiuni devin adeseori periculoase, aceasta nu derivă din natura lor intimă, ci din cauza ignoranței și a prejudecăților în care sunt învăluite, mai bine zis, în care oamenii se complac ca să le învăluie.

Misiunea filosofiei este de a influența spiritele și de a le face să înțeleagă stilul moravurilor și instituțiunilor de care are nevoie progresul oamenilor. Din clipa în care un lucru devine inteligibil, prin aceasta, el se face și util. Filosofia de până acum numără o mare mulțime de idei și atitudini, pe marginea cărora nu s-a înregistrat, pentru soarta omenească, nici o utilitate. De aceea, exproprierea acestora va avea să constituie o necesitate spirituală și socială de neîndepărtat.

Natura ocupă, în gândirea lui Voltaire, o parte însemnată. În această privință, el manifestă frecvent tendința de a reduce totul la două principii cardinale: *Dumnezeu* și *Materia*. Credința într-o materie eternă, ordonată finalist de către Dumnezeu, este, dintre toate credințele posibile, cea mai convenabilă: ea nu prezintă dificultăți în ce privește ordinea spirituală de care avem nevoie și nu prejudiciază cu nimic viața morală, pentru că, în definitiv, obligațiunile noastre rămân aceleași, fie că ne sprijinim pe un „haos ordonat", fie pe un „haos creat".

Pornind de la acest finalism, Voltaire aseamănă Universul cu un orologiu, construit de către spiritul geometric al lui Dumnezeu (*Dieu, éternel géomètre*). Se ridică împotriva celor care postulează necesitatea unei cosmogonii ca rezultat firesc al înlănțuirii de cauze din Univers, în loc de a simți starea actuală a lumii mai direct, ca pe o realizare unică și privilegiată a Divinității. În susținerea acestei credințe, fizica newtoniană îi dă un sprijin categoric. Elementele pe care acesta le pune în valoare îi apar ca aparținând, în primul rând, nu unui sistem de rațiuni mecanice, ci unei voințe ordonate și atotputernice a Divinității, în vederea efectelor pe care aceste elemente le au de înfăptuit.

Voltaire crede în imutabilitatea speciilor animale, ca și în aceea a speciilor chimice, îndepărtând astfel ideea transformărilor chimice, pe care o consideră drept o simplă „aparență". Scepticismul său se întinde, de altminteri, pe un domeniu larg și variat: astfel, se îndoiește că în cuprinsul speciei omenești s-ar fi putut ivi transformări atât de mari, încât să ducă la formarea raselor, sau, în altă parte, că mișcările fizice ale globului ar fi putut fi, prin acțiunea lor mecanică, mai hotărâtoare

pentru formarea munților, văilor etc. decât ar putea fi un anumit *finalism imperturbabil*, în numele căruia există o ordine necesară, cu un rol indispensabil, în viața lumii și a tuturor elementelor care o alcătuiesc.

În ceea ce construiește despre problema omului, Voltaire este condus de aceeași concepție de bază a fixității, inspirată din fizica newtoniană. În structura lor intimă, atributele spiritului omenesc sunt neschimbătoare. De aceea, Voltaire dezvoltă clasica lui ostilitate față de tema creștină – așa cum o ilustrează în special Malebranche și Pascal –, potrivit căreia soarta omenească apare ca un lanț de așteptări, de pregătiri și de transformări continui, în vederea unei fericiri finale și eterne. Pe Pascal, îl denumește „mizantropul sublim", și arată că, determinat de un temperament delicat, de o sănătate șubredă și de o imaginație nemăsurat de tristă, el este aplecat să facă din om o formă misterioasă, furată și stăpânită de enigme, sortite să rămână mai mult enigmatice, decât înțelese.

În realitate, faptele stau altfel. Omul nu este o plăsmuire misterioasă, ci o formă precisă, înfiptă cu rădăcini temeinice în natură, înzestrată cu pasiuni pentru a-i servi la adaptarea ei în viață, și cu rațiune, pentru a-și guverna soarta la un nivel mai înalt, superior celorlalte animale. Conflictele lui intime, din care Pascal este dispus să facă teme structurale ale unui zbucium metafizic, în fond, au misiunea mai practică a unor ingrediente necesare, pentru a căror explicare nu poate fi nevoie de postulări mistico-filosofice, cum ar fi aceea a păcatului originar din doctrina creștină.

Astfel: nesiguranța din sufletul omenesc este o trăsătură naturală, fără de care psihologia noastră nu s-ar putea realiza; amorul propriu este, înainte de orice, o valoare socială, cu un rol precis în desfășurarea acțiunilor care privesc viața în comun; năzuințele noastre, în ce privește problemele viitorului, sunt expresia nemijlocită a nevoii de acțiune, așa cum rezultă, în primul rând, din conformația noastră biologică; etc., etc. Într-un cuvânt, Voltaire vrea să impună credința unei naturi omenești imuabile, pe care o opune, categoric, lanțului de neliniști și așteptări înfrigurate ce însoțesc dezbaterile și temele filosofiei creștine.

În cartea sa *Essai sur les moeurs*, Voltaire se înscrie pe o poziție exact contrarie celor pe care le întâlnim în *Histoire universelle* a lui Bossuet, sau în *Cité de Dieu* a sfântului Augustin. Aceștia doi din

urmă vedeau în înlănțuirea faptelor istorice o solidaritate universală în timp și spațiu, dominată de existența hotărâtoare a unui plan și a unei intenționalități divine. După Voltaire, dimpotrivă, istoria este un joc uriaș al pasiunilor omenești, în care moravurile au un rol preponderent față de evenimentele istoriei propriu-zise, și în care atmosfera și spiritul ei general alcătuiesc, în epoca respectivă, valori mai concludente decât indivizii care o populează. Trecutul nu are decât o însemnătate ștearsă. Atunci când insistă ca să trăiască în cugetul oamenilor, el ia forma dizolvantă a unei prejudecăți apăsătoare. Semnificația istorică și socială a epocilor se desprinde lămuritor, nu solidarizându-le cu blocul inform și perimat al trecutului, ci, dimpotrivă, luându-le pe fiecare în parte, ca pe niște forme izolate și unice.

Alături de asemenea discontinuități în timp, gândirea voltairiană întrevede și existența discontinuităților în spațiu. În această privință, Voltaire citează cazul civilizațiilor asiatice și americane, care se întemeiază pe alte premise și pe alte valori decât civilizațiile europene, dar care tind stăruitor, totuși, să se omogenizeze cu acestea. Tot așa, e caracteristică discontinuitatea remarcată de Voltaire privitoare la cele două tipuri de istorii simultane, pe care le scriu de la sine popoarele, prin procesul lor firesc de desfășurare: una este istoria oficială, a împăraților, a războaielor, a luptelor civile și ecleziastice, care dă măsura exactă a pasiunilor și a intereselor omenești; cealaltă este o istorie mai modestă, aproape necunoscută, a celor care creează bunuri de civilizație, a celor care descoperă unelte noi de lucru, o istorie scrisă viu, nu cu artificii convenționale, ci cu fapte, de către oameni întregi care, de cele mai multe ori, au în loc de diplome un instinct sănătos, al puterii lor de creație și al misiunii lor omenești. În fața acestui instinct, credințele pompoase și convenționale ale „doctorilor“ oficiali nu au decât înfățișarea tristă, a unor forme absurde, sau poate chiar mai mult decât atâta.

În materie politică, Voltaire se deosebește mult de Montesquieu, împotriva căruia îndreaptă adesea săgeți și critici necruțătoare. El crede în necesitatea unui despotism luminat, realizat prin monarhi puternici, de tipul lui Petru cel Mare, Frederic al II-lea sau Caterina a II-a, a căror autoritate să fie susținută prin aderarea lor continuă la adevărul și înțelepciunea luminilor filosofice.

Echilibrul și progresul real al omenirii, înfăptuit prin dezvoltări armonice ale moralei, artei, științei și tehnicei, nu stau în natura obiectivă a vieții sociale, ci în chipul cum aceasta poate fi susținută prin domnia luminată a unui guvernământ bun și puternic. Astfel, teza politico-socială a lui Voltaire se desprinde clar: faptele istoriei au direcțiunea pe care le-o imprimă voința și pasiunile omenești, fără altă condiționare, în desfășurarea lor, decât aceea pe care le-o pot da lipsa sau prezența rațiunii.

Cu alte cuvinte, Voltaire își alcătuiește, despre natura omenească, o concepție simplă, întemeiată pe un fel de realism empiric, emancipat de tot ce ar putea să pară misterios, himeric sau neînțeles în chip imediat. Este o concepție asemănătoare cu toate celelalte din epoca lui, superioară însă acestora, prin chipul precis în care au fost formulate propozițiile ei și prin consecvența marcată pe care o realizează lămuritor, de-a lungul tuturor lucrărilor lui.

În tot ce a gândit cu tinctură filosofică, chiar fără a fi întotdeauna original, totuși, prin pasiunea pe care a pus-o în apărarea convingerilor și prin verva scânteietoare în care a putut să le înfățișeze, Voltaire a știut să se facă ascultat, să impună convingeri, să stea în centrul mișcărilor ideologice ale timpului său și să dea semnul energic al unor mari acțiuni de emancipare, cu răsunet universal în istoria spiritului omenesc.

2. Senzualismul

Etienne Bonnot de Condillac, cel care avea să devină figura cea mai reprezentativă a senzualismului francez din secolul al XVIII-lea, aparține unei familii de parlamentari și s-a născut la Grenoble, în anul 1715. În 1740 rupe definitiv cu cariera clericală, către care voia să se îndrepte, și vine la Paris, unde frecventează stăruitor cercurile de filosofi, în care tronau personalități proeminente ca acelea ale lui Rousseau, Diderot, Fontenelle ș. a. A publicat mult: în 1746, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*; în 1749, *Traité des systèmes*; în 1755, *Traité des animaux*; începând din 1752 – data retragerei lui la castelul de Flux –, a publicat *Cours d'études*, în 13 volume, și *Du Commerce et du Governement considérés relativement l'un à l'autre.* A murit în

anul 1780. Ca opere postume, s-au publicat: în 1780, *Logique* și în 1798, *Langue des calculs*.

Condillac este gânditorul sistematic care a dat la iveală premise de bază, pentru psihologia și teoria cunoașterei în filosofia franceză din secolul al XVIII-lea. Lucrarea sa principală este vestitul *Traité des sensations*, în care încearcă o aplicație a concepției sale despre originea ideilor și despre metoda adevărată a gândirii. Este o aplicare integrală, care își propune să demonstreze că nu există nici o operație a sufletului omenesc care să rezulte din altceva decât din senzații transformate. Locke afirmase o părere similară, dar numai în ce privește conținutul conștiinței. Condillac merge însă mai departe: la el nu este vorba numai de acest conținut, ci și despre tot ce alcătuiește realitatea conștiinței, cu întreaga ei activitate și cu toate formele pe care le poate căpăta în decursul acesteia.

Dar, ce trebuie înțeles prin *senzații transformate*? Precizările care urmează ne vor da răspunsul.

Privită izolat, senzația este o simplă modificare pasivă a sufletului. Când ia o formă mai evidentă, mergând până la excluderea altora, devine *atenție*. Atunci când spiritul nostru înregistrează două sau mai multe senzații dintr-o dată, avem de-a face cu fenomenul sufletesc al *comparației*. *Amintirile*, la rândul lor, sunt efectele ulterioare ale senzațiilor. Pentru a compara două obiecte, și deci pentru a putea înregistra senzațiile corespunzătoare, trebuie ca mai întâi să ne dăm seama de asemănările și deosebirile lor; acesta este, în fond, tot mecanismul judecății.

Procesele noastre de cunoaștere – comparații, judecăți, înlănțuiri de amintiri, abstractizări etc. – sunt disciplinate, în mod hotărât, de către atenție, care devine, prin aceasta, fenomenul fundamental în coordonarea actelor noastre de conștiință. Ea ne ajută să sesizăm faptele în chip distinct și lămurit. Această ordonare este extrem de prețioasă, deoarece întreaga noastră cunoștință se bazează pe putința de a distinge, unul câte unul, toate faptele care se prezintă spiritului nostru, la început, ca o masă confuză de fenomene. Cu alte cuvinte, cunoștințele noastre se întemeiază pe o activitate denumită de Condillac *analiză*. Ea constă din descrierea tuturor operațiunilor prin care se formează, treptat-treptat, ideile.

Doctrina lui Condillac, prin care a încercat să așeze experiența la baza tuturor manifestărilor noastre de cunoaștere și ca atare să postuleze problema unei științe întemeiate exclusiv pe experiență, a avut un răsunet puternic. Substituindu-se cartezianismului – doctrină prea rece și prea rigidă, pentru nota de transformări și de întreceri revoluționare ale epocei –, senzualismul lui Condillac s-a bucurat de recunoașteri oarecum oficiale, fiind învățătura recomandată pentru cărțile de școală și rămânând ca atare până târziu, în epoca Imperiului.

Pentru a demonstra teza sa de bază, că orice senzație – oricare ar fi ea – este în stare să pună în mișcare toate facultățile spiritului, Condillac recurge la o ipoteză care a rămas celebră.

Presupune o statuie, la care face să se trezească separat, unul după altul, toate simțurile, începând cu simțul mirosului, pe care îl consideră cel mai neînsemnat, sau, mai bine zis, cel mai puțin complicat, dintre toate. Dacă această statuie – devenind om paralel cu trezirea simțurilor sale – s-ar mărgini doar la acest singur simț, puterea ei de înțelegere ar avea tot atâtea facultăți, ca și când le-ar avea pe toate cinci. Faptul va fi de natură să demonstreze că facultățile intelectuale nu derivă din întrebuințarea ideilor și a formelor logice care le reprezintă, ci sunt anterioare acestora.

Să revenim, însă, la exemplul statuiei, care are, deocamdată, numai simțul mirosului. Ce facultăți i se vor putea ivi, în acest stadiu? I se dă să miroase un trandafir. Mirosul respectiv este singura impresie care îi stăruiește în conștiință. Dacă i s-ar da să miroase și alte flori, această conștiință i s-ar transforma după fiecare, în miros de salcâm, de tei etc., etc. Între acestea, se poate ivi un miros mai puternic, mai pătrunzător; în măsura în care izbutește să elimine pe celelalte, se formează o senzație exclusivă, care este starea de atenție.

Ivindu-se un obiect de natură să provoace o senzație nouă, este posibil ca cea veche să persiste încă, chiar dacă obiectul care a determinat nu se mai află înaintea simțurilor: avem de-a face, astfel, cu fenomenul sufletesc al memoriei. După cum statuia ar da atenție, atât senzației trecute, cât și celei prezente, se realizează procesul sufletesc al *comparației*. Dacă își dă seama de asemănări și deosebiri între acestea, începe să se înfăptuiască un alt proces, care este acela al *judecății*. Din

repetarea comparațiunilor și a judecăților se naște un fenomen mai complex și mai adânc, al *reflecției*. Reacționând împotriva unei senzații neplăcute prin amintirea uneia plăcute, statuia ar începe să trăiască, astfel, facultatea *imaginației*. Din înlănțuirea tuturor acestor posibilități și transformări poate rezulta atitudinea finală și sintetică a *înțelegerei*.

Orice senzație este însoțită de o stare afectivă, care variază între doi poli: impresia de plăcut și impresia de neplăcut. Din combinarea acesteia cu facultățile de înțelegere ale spiritului iau naștere dorințele, care se pot transforma, încetul cu încetul, în acte voluntare. Dorințele persistente iau forma pasiunilor și atrag după ele întreaga gamă de atitudini sufletești de care se pot însoți, prin natura lor: iubire, ură, speranță, teamă etc.

După ce a putut să trezească astfel un lanț puternic de stări concrete, statuia noastră – care nu are deocamdată decât simțul mirosului – este în stare să facă un nou pas hotărâtor, și anume, să treacă la realizarea de idei abstracte și generale: distingând stările prin care a trecut, capătă ideea de număr; dându-și seama că mirosul din clipa de față ar putea să înceteze, pentru ca mai apoi să revină din nou, începe să înțeleagă ideea de posibil; înlocuirea unei senzații prin alta îi dă imaginea duratei și pe aceea a succesiunei; colecționarea de impresii de la senzațiile care s-au succedat, într-o unitate oarecare de timp, îi dă ideea hotărâtoare și fundamentală a eului; etc., etc.

Astfel, teza lui Condillac este demonstrată: chiar având numai un singur simț, statuia posedă, sau este în măsură să posede, toate facultățile care întemeiază viața sufletească pe funcțiunea de înțelegere a spiritului. Formarea acestor facultăți rezultă treptat, sub acțiunea instinctelor și a trebuințelor omenești, care nasc din comparația stărilor de plăcere sau neplăcere.

Facultățile senzațiilor sunt răspândite cu ajutorul unui sistem de semne, care este limbajul. El constituie, în raport cu analiza, o formă identică a acesteia și, în orice caz, o condiție de bază pentru desfășurarea ei. În cea mai mare parte, limbajul este tributar naturii. Între limbajul spontan, al simțirei vulgare, și cel tehnic-convențional al filosofilor, cel dintâi constituie o metodă analitică netăgăduit superioară. În cartea sa *Langue des calculs*, Condillac susține că cel mai bun mijloc

pentru realizarea analizei este o „limbă bine făcută", că în fond știința nu este decât o asemenea limbă bine construită și că forma ei universală este cea pe care i-o dă matematica.

Ideea de analiză mai este tratată, cam în același timp, și de către un naturalist genevez, **Charles Bonnet**, care a trăit între anii 1720 și 1793. Ideile sale filosofice sunt expuse într-o carte foarte remarcată în vremea aceea, intitulată *Essai analytique des facultés le l'âme.*

Doctrina lui Bonnet se apropie mult de teoria englezului Hartley, teorie care semăna cu o reluare a ipotezelor carteziene și care este caracterizată de către autorul ei astfel: „Obiectele exterioare care izbesc simțurile noastre provoacă, mai întâi asupra nervilor asupra cărora lucrează și apoi asupra creierului însuși, vibrațiuni infinit de mici ale părților mădularii. Aceste vibrații sunt excitate și propagate; în parte, de către eter, în parte, de către uniformitatea, continuitatea, suplețea și energia substanței mădulare a creierului, a șirei spinării și a nervilor" (*Observations sur l'homme*, part I, prop. 4 și 5).

Asemănător cu această teorie, Charles Bonnet precizează: mișcările creierului sunt ca niște semne naturale ale ideilor pe care le trezesc. Observând aceste mișcări, se poate „citi ca într-o carte". Ele explică nu numai prima apariție a ideilor, ci deopotrivă și reproducerea lor (*Essai de psychology*, Introd. Part. II). Datorită acțiunii unui fluid, a cărui elasticitate se apropie de aceea a eterului, fibrele se pun în mișcare din nou, tot așa cum au făcut-o la început, când s-au aflat întâia oară în prezența obiectelor. În baza unei legi necesare, a legăturilor sau a asociațiilor intime, senzațiile prinse de aceste mișcări se reproduc imediat.

În caracterizarea pe care o încearcă asupra analizei, Bonnet întrebuințează un vocabular diferit mult de acela al lui Condillac. Pe când acesta se sprijinea pe ideea de transformare, cel dintâi, condus de formația sa spirituală ca naturalist, folosește ideea de serie și cea de înlănțuire. Bonnet afirmă categoric că activitatea spiritului nu este reductibilă la senzație, pentru că aceasta nu este decât o categorie pasivă. Preferința pe care statuia lui Condillac o arată față de o senzație sau alta dovedește, dimpotrivă, nu numai o atitudine pasivă, ci și existența unei acțiuni

precise, îndreptată asupra acelei senzații. A prefera, nu este a simți inițial o categorie sau alta, ci, dimpotrivă, este a determina, a acționa.

La fel se întâmplă și cu celelalte manifestări sufletești: căutarea de plăceri sau fuga de durere nu pot fi senzații transformate, ci acțiuni bine definite ale senzațiilor de plăcere sau de durere; etc. Denunțând abuzul de analiză, care face din atitudinile observației interne o simplă masă omogenă, Bonnet deschide drumul unei ideologii oarecum mai noi, pe care o vor contura mai precis, la sfârșitul secolului, gânditorii Destutt de Tracy și Maine de Biran.

Helvétius (1715 – 1771) este, de asemeni, un reprezentant ilustru al senzualismului francez din secolul al XVIII-lea. Și-a întrebuințat averea, strânsă în timpul cât a fost fermier general, pentru încurajarea literelor și pentru opere de caritate socială. În 1758, a dat la iveală lucrarea *De l'esprit*, care a fost socotită de către forurile clericale ca una dintre cele mai nedemne cărți ce s-au scris vreodată. Din cauza ei, a fost condamnat de către biserică și de către parlament, fiind nevoit – ca și Voltaire – să se adăpostească la curtea ospitalieră a lui Frederic cel Mare. În anul 1775, a publicat o a doua lucrare, ce avea să conteze tot pe atâta în spiritualitatea timpului: *De l'homme*.

În *De l'esprit*, Helvétius face o aplicare, pe plan intelectual, a tezei morale susținute în vremea aceea, cu mare răsunet, de către baronul d'Holbach. În dezvoltarea sa, Helvétius este stăpânit de convingerea căpătată de la Condillac că toate facultățile spiritului rezultă din desfășurarea experiențelor venite din afară. Problema pe care o tratează se înfățișează astfel: tot ce se petrece în spirit provine din sensibilitatea noastră fizică. Faptul comportă însă o diversitate fundamentală. Pe de o parte, sensibilitatea fizică este aceeași la toți oamenii și, pe de altă parte, atât prin natura, cât și prin valoarea lor, spiritele sunt cât se poate de diferite. Cum este deci posibil să se stabilească un punct de vedere unitar, în cuprinsul unei așa de hotărâte diversități?

Răspunsul se poate găsi în intensitatea atenției și în chipul cum se orientează, pentru a alege cutare sau cutare obiect. Acestea depind, în chip exclusiv, de pasiunile care ne însuflețesc, adică de felul cum suntem prinși în căutarea plăcerilor sau în îndepărtarea durerilor,

ceea ce face ca sensibilitatea fizică să apară ca origine a diversității despre care am pomenit mai sus.

În ce privește valoarea spiritelor omenești, Helvétius dezvoltă un punct de vedere cu puternică înclinare sociologică. Valoarea spiritului nu depinde de elemente intrinsece lui, ci de stima de care este înconjurat din partea oamenilor, potrivit intereselor lor, și a societății din care fac parte. Astfel, realitatea care ierarhizează spiritele, conferindu-le o valoare sau alta, este societatea, prin moda, obiceiurile, raporturile sale în ființă, prin natura ei, prin felul cum își desfășoară viața intelectuală etc., etc. Ea este inspiratoarea principală pentru provocarea pasiunilor care să facă pe oameni interesați, precum și în provocarea acelora care sunt necesare pentru ca spiritul lor să fie ajutat și îndemnat ca să-și urmeze procesul său firesc.

Helvétius merge atât de departe în susținerea acestui punct de vedere, încât crede că geniul însuși nu este un rezultat al unor forțe imanente, ci tot unul al circumstanțelor sociale. Oricare ar fi descoperirile lor, și în orice domeniu, ei nu sunt niciodată precursori, ci numai continuatori.

Tratatul *De l'homme*, scris în parte și cu gândul de a da o replică la tema din *Émile* al lui Rousseau, demonstrează puterea și necesitatea de fundament a instrucției. Desigur, condițiile fiziologice își au și ele partea lor de însemnătate în formarea spiritului, însă ele sunt subordonate condițiilor care țin de autoritatea și de felul cum este organizată educația, ca influență din afară, de natură socială, asupra individului.

În ce privește doctrina morală pe care a înfățișat-o în lucrările sale, Helvétius se află pe linia trasată de Hobbes, ale cărui premise le adoptă, dar ale cărui concluzii le respinge. Regula principală după care se conduce omul este aceea a amorului propriu. Universul moral urmează calea care se cheamă legea interesului. Însă, în vreme ce Hobbes făcea din această lege sursa numai a urii și a diviziunii între oameni, dimpotrivă, Helvétius descoperă în ea virtualitatea și mecanismul sufletesc al toleranței și al simpatiei.

Rostul moralei este acela de a armoniza și de a duce diversitatea intereselor contrarii la unitatea unei înțelegeri. Interesul particular și cu cel general se află veșnic în luptă. Legile au misiunea de a veni în ajutorul moralității. A aștepta oameni care să realizeze binele doar

pentru el însuși este a ne face un vis, dintre acelea în care se complac fără folos, sau poate chiar dăunător, misticii. Totuși, în măsura în care moralitatea nu se poate dispensa de ajutorul legilor, tot așa, legislația nu se poate dispensa de luminile moralei.

Hobbes cerea ca legile să fie apărate cu forța. Helvétius cere însă mai mult: deopotrivă cu aceasta, și o încadrare a lor rațională, așa încât să convină câtor mai multe interese. Pentru a fi eficace, prescripțiunile moralei trebuiesc prevăzute cu sancțiuni, care să se exercite pe cale de constrângere sufletească și socială a opiniilor noastre și a celor pe care le întâlnim în jurul nostru.

În materie religioasă, Helvétius se ridică puternic împotriva moralei teologice, pe care o acuză că nu a găsit și că nici nu încearcă să găsească mijlocul de a merge mână în mână cu interesele poporului.

Prin atitudinea ei de mare și hotărât curaj și prin tonul de polemică de care este însuflețită la fiecare pas, gândirea lui Helvétius constituie, în procesul ideologic al iluminismului francez, unul dintre momentele lui cele mai autentice, mai fecunde și mai semnificative.

3. *Enciclopedia...*, scepticismul și materialismul

N-am putea avea o icoană justă și lămuritoare a iluminismului francez, fără a cuprinde, între manifestările lui, și pe acela care se leagă de numele și doctrina enciclopediștilor. Ei poartă acest nume nu atât pentru că au lucrat la aceeași operă, cât, mai ales, pentru afinitățile de ordin sufletesc și ideologic pe care le-au dovedit unii față de ceilalți. Ceea ce îi caracterizează, în primul rând, este lipsa lor de interes pentru problemele de filosofie pură – deopotrivă cu contemporanii lor senzualiști, aveau credința că Locke spusese, în materie de teoria cunoașterei, un cuvânt definitiv –, pentru a fi compensată cu o puternică și aproape exclusivă concepție a naturii. Ei văd filosofia doar ca o consecință posibilă și cel mult firească a științelor despre natură. Reiau tema gândirii lui Hobbes, cu deosebirea că, pe când acesta o tratase deductiv, dimpotrivă, enciclopediștii vor s-o întemeieze inductiv, cu fenomene și raporturi luate din natură. Aceasta este așezată, cu hotărâre, în centrul tuturor concepțiilor despre lume și despre viață, în care omul ar putea să se încreadă cu adevărat.

Raportul la viață și la dogmele religioase, acest punct de vedere va da naștere la contradicții aspre, care se vor traduce, în mod necesar, în forme și atitudini de scepticism. În măsura în care principiile și ordonările științifice ale naturii nu puteau să încadreze mulțumitor dogmele, instituțiile, simțirile și în general categoriile vieții religioase, acestea erau scoase din drepturile lor de „adevăruri eterne", pentru a fi puse, nemilos, pe seama suficienței, a fanatismului sau a intoleranțelor mascate.

Însă, cu toată această notă revoluționară, operele enciclopediștilor au o pătrunzătoare coloratură, am putea-o numi chiar tematică filosofică. Pentru a combate doctrinele spiritualiste, ei folosesc un arsenal impresionant, alcătuit din toate rezultatele și mijloacele pe care științele pozitive ale vremei le dăduseră la iveală.

Urmărind istoria faptelor care au condus la constituirea *Enciclopediei...*, nu ne va fi greu să constatăm că numele care s-a legat cel mai strâns de destinul ei este acela al lui Diderot.

Denis Diderot s-a născut în localitatea Langres, în anul 1713. La Colegiul „Louis le Grand" a fost elevul iezuiților. A tradus: în 1743, *L'Histoire de la Grèce*, după Stanyan; în 1744, *Dictionnaire universel de Médicine*,după James; în 1745, faimoasa lucrare *Essai sur le mérite et la vertu* a lui Shaftesbury. Devenind cunoscut, în 1746 a primit, din partea librarului Le Breton, rugămintea de a traduce din englezește *Cyclopaedia or Dictionary of arts and sciences*, care apăruse în 1728 și care înregistrase un succes neobișnuit de mare.

Ideea unei enciclopedii originale plutea în atmosferă și-și făcea drum din ce în ce mai insistent în spiritele vremii. Pentru a o realiza, Diderot se asociază cu matematicianul d'Alembert și face apel la multe personalități de marcă ale epocei, pentru a colabora. Între toți însă, cel mai activ a fost Diderot, care a scris singur un mare număr de articole, din diferite domenii ale culturii. În 1751, a apărut primul volum al lucrării, intitulat *L'Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des arts et des métiers*, precedat de un faimos *discurs preliminar* scris de d'Alembert. Pe baza unei acțiuni a forurilor clericale, în urma scandalului dogmatic provocat de susținerea la Sorbona a tezei prezentate de abatele de Prades, *Enciclopedia...* este denunțată ca

autoarea morală a acestor rătăciri și, în consecință, i se interzice apariția. Între 1753 și 1757, grație unei acțiuni abile și hotărâte dusă de către librarul Malesherbes, *Enciclopedia...* este reluată, putând să apară încă cinci volume. În 1752, d'Alembert a părăsit întreprinderea. Fiind făcută responsabilă de materialismul lui Helvétius, *Enciclopedia...* este din nou suspendată. Cele zece volume au putut să apară doar mai târziu, în 1766.

Între timp, Diderot și-a continuat neîntrerupt activitatea sa filosofică și scriitoricească: în 1746, a scris *Pensées philosophiques*; în 1749, *Lettres sur les Aveugles à l'usage de ceux qui voient*; în 1747, a scris *La Promenade du sceptique ou les Allées* (apărută abia în 1830) și *De la suffisance de la religion naturelle* (apărută în 1770).

Diderot a murit în anul 1784. Ca opere postume, i s-au publicat: *Pensées sur l'Interprétation de la nature*, *Rêve de D'Alembert* (scrise în 1769) și *Supplément au voyage de Bougainville*, scrisă în 1772.

S-a spus că Diderot a fost în Franța ceea ce a fost Leibniz pentru gândirea germană. El marchează un moment strălucitor, de apogeu, al spiritului revoluționar. Avea o mare capacitate de a răzbi în toate problemele vieții, de a înțelege și a interpreta totul, atât sub aspectul prezentării individuale a lucrurilor, cât și sub acela al încadrărilor sintetice de ansamblu. Poet și filosof totdeodată, opera sa este rezultatul complex al unei încrucișări de atitudini sufletești contrarii, care i-au dat putința să oscileze, pitoresc și sugestiv, între pornirile temperamentale cele mai vii – cu gustul platitudinilor și al cruzimilor – și înălțimi de cugetare metafizică, nimbate de înflăcărări sublime și de prezența scânteierilor geniale. *Enciclopedia...* este, în această privință, o dovadă evidentă a curiozității sale universale și a putinței de a se realiza metodic și lămuritor în domenii variate de cultură. Dintre toate însă, cel care îi conturează cel mai mult locul în spiritualitatea modernă a Europei este activitatea sa filosofică.

Opera cea mai caracteristică, în ce privește orientarea filosofică a gânditorului nostru, este *Interprétation de la nature*. Diderot crede că metoda adevărată trebuie să realizeze o colaborare organică între rațiune și percepție și că trebuie să folosească, deopotrivă, atât raționamentul deductiv, cât și pe cel inductiv. Se preocupă, în special, de chipul cum

trebuie explicată finalitatea naturii. În această privință, el se depărtează de postulatele teologice și de acelea ale raționalismului cartezian. Natura nu trebuie văzută ca aparținând unor cauze din afara ei. Prin însuși faptul existenței ei, natura este dotată cu elemente care țin de esența vieții și a conștiinței. Paralele cu evoluția necesară a fenomenelor, aceste elemente s-au trezit, au început să creeze procese și, prin asocierea lor treptată, au luat forma organizată a animalelor și a oamenilor.

În această explicare, Diderot este condus de teoria continuității progresive a monadelor leibniziene și, deopotrivă, de rezultatele cercetărilor contemporane ale savanților naturaliști. Viața și spiritul naturii nu sunt rezultante mecanice, ci valori eterne, care stau la baza existenței. Ele au în lucruri o existență virtuală, de la sine, așteptând momentul și împrejurarea în care să poată trece de la forma potențială la cea actuală. Viața și mișcarea depind de două serii de condițiuni: unele interioare și celelalte exterioare. Între acestea, cele interioare au o primordialitate netăgăduită. Este greu de admis că din asocierea mai multor molecule moarte s-ar putea naște un sistem viu, tot așa după cum pare absurdă ipoteza că o simplă mișcare moleculară ar putea trezi scânteia conștiinței.

Adevărul trebuie privit altfel: fenomenele în stare să creeze stări de viață și de conștiință au această putință nu pe baza unei împrejurări sau alta, ci au avut-o întotdeauna, structural, ca pe o dotare legată imanent de natura lor. Cu toate criticile pe care le primește din partea materialiștilor, Diderot nu se influențează de doctrina lor, și rămâne consecvent în apărarea aceleiași teze: este o imposibilitate și o absurditate să admitem și să credem că ar putea să se nască o unitate subtilă și perfecționată cum este aceea a conștiinței, din fapte care să nu reprezinte decât simple alăturări sau acțiuni mecanice.

Față de sistemele filosofice și științifice care au tendința de a limita sau de a fixa fenomenele, Diderot se arată sceptic și ostil: „Nu există nimic precis în natură. (...) Nu există nimic care să fie esența unui anumit lucru. Totuși, voi vorbiți de esențe, bieți filosofi!". Intențiile sale filosofice construiesc o natură ca tot, în care se contopesc toate fenomenele particulare. În individ, există o singură unitate: este unitatea care realizează agregarea elementelor, formă care evoluează

neîncetat, care nu cunoaște procesul morții, dar care nu poate să atingă niciodată ținta unității finale către care tinde.

Naturalistul Diderot profesează o morală a întoarcerei la natură, întemeiată pe experiențe științifice, postulează astfel un transformism îndepărtat, de tipul celui pe care avea să-l creeze curând, în chip luminos, celebrul Lamarck.

Aplicând doctrina sa la morală, Diderot crede că natura omenească alcătuiește o bază justă pentru a distinge între bine și rău și că această natură nu poate dispărea în întregime, niciodată, de la nici un om. Mai târziu, Diderot a renunțat la această teză. Păstrează oarecum ideea unui instinct moral, dar nu-l mai consideră ca o formă imanentă a vieții noastre, ci ca pe un rezultat intim, al unor nenumărate experiențe cu care se începe procesul vieții, experiențe dintre care unele se ridică până la nivelul luminos al conștiinței, iar altele nu. Ezită în urmărirea și verificarea acestei teze, atunci când se referă la legile, instituțiile și la categoriile moralei sociale.

De fapt, el recunoaște posibilitatea unei evoluții naturale numai individului, nu și a societății. Societatea contemporană îi dezvăluie instituții și credințe pe care nu le poate pune în seama unor hotărâri ale naturii, ci numai în seama unor orientări artificiale, născute din tiranie și superstiție. De aceea, atitudinile sale sunt adeseori arbitrarii și lipsite cu desăvârșire de înțelegere istorică. Instituțiile politice ale societății îi apar doar ca realizări interesate ale unor fracțiuni sau altora, tot așa după cum consideră că cei mai mulți dintre conducătorii sociali de până acum n-au făcut decât să se proclame stăpâni ai oamenilor, lovindu-i și adeseori izgonindu-i din drepturile vieții lor. S-ar putea ca, pentru soarta oamenilor, viitorul să fie mai armonic, mai promițător și mai drept; în ce privește însă trecutul, morala oamenilor și a societății n-au de învățat nimic de la faptele lui.

În scrisorile pe care le adresează d-rei Voland, între anii 1760 și 1765, găsim atitudini asemănătoare ale lui Diderot, față de ideea religiei și față de practicile cultului religios. Acestea dau omului, în primul rând, nu satisfacții, ci griji. Credința religioasă creează două serii de inadvertențe. Ea implică un cult ale cărui dogme, practici și ceremonii ajung, cu timpul, să ia locul moralei naturale. Afară de aceasta, deschide

drum unor contradicții și compromisuri fără de sfârșit, deoarece, trebuind să postuleze ideea unui Dumnezeu bun și iertător, vine în contrazicere evidentă cu spectacolul de fapt al vieții, care oferă, după cum știm, nu atâta bucurii, cât lanțuri grele de suferințe.

În lucrarea sa *Supplément au voyage de Bougainville*, Diderot profesează o morală a întoarcerei la natură, întemeiată pe putințele omenești instinctive așa cum sunt de la natură, prin urmare, înainte de a fi trecut prin transformarea legilor sociale și a religiei. Teza sa se aseamănă cu aceea a lui Rousseau, dar nu este identică cu aceasta. Naturalismul lui Rousseau crede în realitatea spontană a conștiinței și a ideei de datorie. Naturalismul lui Diderot, mai simplu și mai sceptic, preconizează doar atât: întoarcerea la instinct.

Între trăsăturile gândirii iluministe din secolul al XVIII-lea, una dintre cele mai caracteristice este aceea care ia forma unei așa-numite „dezmatematicizări" a filosofiei naturii. Vechiul ideal cartezian, potrivit căruia metodele, dificultățile și realizările științelor experimentale trebuiau să fie asemănătoare cu acelea ale științelor matematice, începea să fie părăsit. Ceea ce contribuia la această nouă orientare a spiritelor părea a fi: încadrarea matematică a naturii din fizica lui Newton, teoriile vremei asupra cunoașterei și idealului matematic și, mai ales, procesul de autonomizare, din ce în ce mai precis, al științelor naturale. Principiul atracțiunii universale, așa cum fusese gândit și stabilit de către Newton, putea să stea, într-adevăr, la baza multor explicări despre fenomenele fizice, nu însă la baza tuturor. Ca exemple, se pot cita: fenomenele electrice, chimice, biologice și, mai mult, chiar unele dintre fenomenele astronomice. Într-o astfel de atmosferă de răscruce spirituală, gândirea multilaterală și destul de profundă a geometrului **d'Alembert** avea să se impună, cu greutate și cu ecou.

D'Alembert a fost, deopotrivă, empirist și logician. În aparență, acestea sunt două atitudini care se contrazic. În realitate, ele se raportă la spiritul vremei și apar, față de acesta, ca două trăsături complimentare. D'Alembert caracterizează obiectul matematic astfel: matematicile se ocupă de caracterele cele mai generale și cele mai abstracte pe care le au corpurile și figurile. Prin operațiuni și abstracțiuni succesive,

materia este despuiată de toate facultățile sale, ajungând astfel să aibă de-a face cu o realitate simplificată, care nu seamănă însă cu o „fantomă" a ceea ce a fost întâi. Aceasta este ceea ce numim realitatea geometriei și ceea ce constituie obiectul geometriei. Mult mai abstractă ca disciplină spirituală, aritmetica este o știință care naște atunci când vrem să găsim și să studiem raporturile dintre ele, ale părinților care alcătuiesc obiectul geometriei. Astfel, d'Alembert face din matematici „o specie de metafizică generală, în care corpurile sunt despuiate de calitățile lor individuale" (*Discours sur l'Encyclopédie*). Prin toate aceste caractere, matematicele se înscriu, în rând de frunte, în grupa științelor experimentale.

Dar caracterele matematicilor nu se opresc aici. Pe lângă bază experimentală, ele au și una deductivă, logică. Ele se preocupă de a determina cât mai multe adevăruri – pe toate cele posibile –, din cât mai puține principii. Precizarea lui d'Alembert sună astfel: „Cele mai abstracte noțiuni, acelea pe care majoritatea oamenilor le consideră drept cele mai inaccesibile, sunt adesea cele care conțin cea mai întinsă forță lămuritoare. Principiile sunt cu atât mai fecunde, cu cât se găsesc în număr mai restrâns..." (*Discours...*). De aceea, matematicianul își câștigă cele mai mari merite atunci când știe să definească realitatea, îndepărtând cât mai mult noțiunile concrete.

Prin poziția sa de gândire filosofico-științifică, d'Alembert se înscrie, cu drepturile cele mai evidente, în familia marilor spirite ale iluminismului francez din secolul al XVIII-lea. Prin faptul că încearcă să stabilească o realitate fundamentală din care să se poată deduce tot restul lucrurilor, teza sa se aseamănă cu aceea a lui Condillac, care făcea din senzație generatoarea fundamentală a tuturor facultăților spirituale.

Între gânditorii pe care i-am trecut în revistă până acum, deși toți se împărtășesc, într-un fel sau altul, din obiectul și finalitatea științelor naturale, nu este totuși nici unul care să fi dus consecințele acestei poziții atât de departe, până la afirmarea netă a unei doctrine materialiste asupra lumii și vieții. Adevăratul întemeietor al acesteia este **Julien Offray de La Mettrie**, un medic militar, care a trăit între anii 1709-1751. Îndreptând o serie de atacuri împotriva medinicei oficiale și scriind cartea *Histoire naturelle de l'âme* (1745), i s-a luat postul și a

fost expulzat în Olanda. În 1748, făcând să apară vestita și revoluționara sa carte *L'Homme machine*, este expulzat și de aici, fiind nevoit să ceară azil, și el, la curtea lui Frederic cel Mare, unde i s-a încredințat un post de lector și unde a putut ajunge între prietenii intimi ai suveranului. Deși foarte dotat spiritualicește, totuși reputația lui filosofică a putut să fie adeseori umbrită, din cauza unui temperament inegal și din cauza unui fel special de a-și spune gândurile, într-o formă punctată cu frivolități și îndrăzneli violente, de natură să nu corespundă, întotdeauna, nivelului convenabil al realizărilor intelectuale.

Ca formație filosofică, La Metrie se pare că n-a fost elevul Condillac – așa cum s-a crezut multă vreme –, ci mai mult al unui anumit materialism englez, cu rădăcini ceva mai îndepărtate, în doctrina profesată de către secta „mortaliștilor“ în secolul al XVIII-lea.

Teza de bază a materialismului constă în a postula o unitate tipologică pentru toate fenomenele observabile ale lumii, indiferent de natura lor. Folosind metoda comparativă a naturaliștilor, La Mettrie încearcă să demonstreze că, între om și animal, nu există deosebiri de calitate, ci numai de cantitate. Ceea ce determină viața și procesele ei funcționale, în om ca și în animal, este alcătuit din aceeași substanță. Faptul se poate aplica, deopotrivă, și la comparația dintre om și plante. Facultatea simțirii nu aparține numai viețuitoarelor superioare, ci aparține, în general, tuturor formelor alcătuite din materie. Întregul univers este plin de această facultate, propoziție categorică, pe care La Mettrie crede necesar s-o întărească prin raporturi insistente la tema monadologică a lui Leibniz.

Urmând direcțiile generale de spirit ale naturaliștilor, crede în dezvoltarea și continuitatea formelor de viață inferioare în cele superioare. Acestea s-au născut dintr-o acțiune continuă și reciprocă a unor germeni organici eterni și neschimbători, în raport cu ciocnirile lor de condițiile mediului înconjurător. Forța propulsivă a vieții stă în apariția trebuințelor și în acțiunea firească ce trebuie să le urmeze, pentru satisfacerea lor. Omul ocupă locul cel mai înalt pe scara existenței, pentru că el are cele mai multe nevoi. Astfel, La Mettrie face o palidă anticipare, din ceea ce va avea să se cristalizeze mai târziu, în ideea luptei pentru existență, gândirea biologică a lui Darwin.

Pentru La Mettrie, necesitatea de a trage o concluzie materialistă este de neevitat, întrucât oriunde întoarcem ochii, în lume, nu vedem decât forme ale materiei, variate ca înfățișare și în necontenită prefacere. Nesimțind chemarea marilor încadrări metafizice, La Mettrie nu merge până la a căuta explicări despre esența materiei, față de care el convine că are soarta unei categorii încă neînțelese, ci se preocupă doar de calitățile acesteia: întindere, mișcare și senzație.

Experiența ne arată că stările organice sunt însoțite întotdeauna de senzații, iar examenul comparativ pe care îl îndreptăm asupra diferitelor ființe animale ne învață că viața sufletească variază după organizarea lor fizică. Tot ce aparține gândirii și simțirii noastre nu poate avea sens decât în măsura în care reprezintă transformări ale materiei din care suntem alcătuiți.

Pentru La Mettrie, postulările despre existența unei substanțe spirituale sunt idei fără nici o valoare. Desigur, există, în viața noastră, preocupări legitime pentru înălțarea spiritului pe culmi din ce în ce mai cuprinzătoare. Însă, pentru a realiza această năzuință, nu e nevoie să recurgem la principiile incorporalității sau ale speculațiilor himerice, ci, dimpotrivă, e nevoie să ne întemeiem pe realitatea de necontestat a materiei, pe forța, pe întinderea, pe claritatea ei.

În chipul cum urmărește prelungirea tezei sale în domeniul moralei, La Mettrie nu mai dovedește aceeași energie și consecvență ca în celelalte. El vede criteriul justiției în interesele societății. Acestea constituie singurele mijloace concludente, pentru a distinge între ceea ce poate fi plăcere violentă și exclusivistă – dăunătoare societății – și voluptate calmă, care să se desfășoare în acord armonios cu drepturile și interesele celorlalți.

D'Holbach, un nobil de origine germană, a trăit între anii 1723-1789. Stabilindu-se la Paris, încă din tinerețe, a ajuns, în epoca lui de maturitate spirituală, să gândească în duh francez și, mai mult decât atâta, să se încadreze perfect în ideologia specific franceză a epocei. Avea aptitudini multiple. În știință, s-a preocupat, în special, de chimie. În filosofie, a fost influențat puternic de către Diderot. În 1770, a făcut să apară – mai întâi, sub un nume de împrumut – lucrarea sa principală,

Le Système de la Nature, supranumită cu drept cuvânt *Biblia* materialismului. El încearcă să așeze în sistem ceea ce la Diderot și la La Mettrie apăruse într-un mod oarecum inegal, mai mult ca trăsături de amatorism ideologic, decât ca integrări ordonate de poziție filosofică. Cartea este scrisă cu nerv, cu hotărâre și cu indignări vii și pitorești, ori de câte ori are ocazia să vorbească despre răul adus gândirii și organizărilor omenești de către tezele spiritualiste sau dualiste.

Cu o vigoare asemănătoare celei din teza gândirii ioniene, d'Holbach precizează: „Mișcarea este un fel de a fi, care decurge în mod necesar din natura lucrurilor". Nici unul din gândurile noastre – nici cel de *Dumnezeu*, nici cel de *suflet* – n-ar fi cu putință, dacă materia ar fi o realitate moartă, inertă și incapabilă de a executa, prin ea însăși, vreo mișcare. D'Holbach se ridică împotrivă fizicienilor cartezieni, pentru motivul că n-are sens să se explice căderea corpurilor prin intervenția unor forme exterioare, nesocotind sistematic existența sau măcar eventualitatea unora interioare. Este de notat că această mișcare interioară nu este văzută de către d'Holbach ca un fapt simplu, ci, dimpotrivă, ca o formă cu diferențe calitative, care variază după natura materiei considerate. Omogeneitatea materiei, despre care vorbesc aceștia, nu este altceva decât încă una dintre erorile de bază ale cartezianismului. În realitate, lucrurile stau altfel: orice fenomen este un agregat de elemente simple, dotat fiecare cu calitățile sale specifice, iar esența lui constă din mișcarea și facultatea de întrepătrundere reciprocă a acestor elemente.

Oamenii recurg la cauze spirituale, atunci când nu înțeleg realitatea naturală a lucrurilor. În fond, faptul pe care oamenii îl știu și l-au folosit, de atâtea ori, ca bază exclusivă a explicărilor lor despre lume. Firește, sunt și în mișcarea materiei aspecte și procese greu de explicat, adeseori cu înfățișări enigmatice. Însă, ar fi o naivitate să ne închipuim că aceste dificultăți ar putea dispărea, punând în locul lor sau căutând să ni le explicăm prin ipoteze spiritualiste.

Alături de mulți dintre contemporanii săi, d'Holbach este preocupat să găsească seria esențelor din care este alcătuită lumea, socotind ca realitate fundamentală a ei materia. În urmărirea acestei tendințe, el este adus, adeseori, să atingă și chestiuni de filosofia naturii. Totuși, față de acestea, el nu ia decât atitudini măsurate, atât cât să poată

îndepărta prin ele, pe de o parte: ipoteza unei religii naturale și, pe de alta: credința că se poate demonstra existența lui Dumnezeu prin postularea de cauze finale.

- În general, gândirea lui d'Holbach prezintă o dominanță etică și politică. Aplicând ideile sale filosofice în domeniul faptelor de morală, el vrea să dea temeiurile unei etici noi, eliberată cu hotărâre de criteriile sau normele oricărei religii pozitive. Deopotrivă cu toate fenomenele lumii, omul este și el un complex material, cu o organizație interioară specifică și cu o bogăție de mișcări care, prin diferitele lor înlănțuiri, dau la iveală facultatea simțirii, a gândirii și a acțiunii.

Legea hotărâtoare care comandă viața omenească este aceea de a căuta și a iubi plăcerile și de a se teme de dureri. Normele care pot arăta cu adevărat ce trebuie să facem sunt legile naturii. În viață, fiecare individ este preocupat de găsirea propriei sale bucurii. Pentru ca aceasta să fie posibilă, e nevoie ca individul să lege interesele sale de acelea ale colectivității din care face parte. Există o ordine a destinului, potrivit căreia acela care face binele n-ar putea fi niciodată nefericit. Astfel, morala constă în a vrea binele celorlalți; acesta este singurul principiu adevărat, care ar putea să ducă la o întemeiere a ei universală.

Putința de a face binele – continuă d'Holbach – nu face parte dintre consecințele naturale ale mecanismului social. Prin realizarea ei, este nevoie, de aceea, de o legislație obiectivă, ale cărei sancțiuni să fie în așa fel întocmite, încât să îndemne pe oameni ca, prin propria lor plăcere, să facă acte care să folosească deopotrivă și altora. În special, d'Holbach preconizează o organizare politică în care atribuțiunile educației să nu mai fie deținute de forurile teologice, ci de către autorități laice, în stare să înțeleagă, într-un chip mai aproape de adevăr, drepturile omului, motivele acțiunii lui și, pe deasupra tuturor, sensul pozitiv al utilității sociale.

Acțiunea lui d'Holbach împotriva religiei și a forurilor clericale este de subliniat. El crede că realizarea moralei depinde de o bună și continuă frânare socială. Există necesitatea unui anumit conformism social, care nu poate fi îndepărtat cu nici un preț din ordinea legitimă a vieții colective. Realizarea acestuia nu trebuie lăsată în seama unor idei absurde și rătăcitoare – cum sunt acelea care derivă din concepțiile

spiritualiste –, ci trebuie întemeiată, în permanență, pe o idee clară, necesară și evidentă, cum este aceea a necesității sociale.

În lupta dusă împotriva religiei, d'Holbach a utilizat un arsenal dialectic bogat, insistând cu preferință asupra argumentelor de natură să demonstreze caracterul antinaturalist al creștinismului. Ascetismul, practicile religioase, misticismul și, în general, toate valorile predicate creștinului ca trepte necesare ale eliberării sale constituiesc himeric premisa unei voințe supranaturale, conducând lumea într-un mod imposibil de explicat, după principii și hotărâri arbitrare.

Asemenea idei nu se pot impune spiritului nostru decât în măsura în care, alături de ele, putem construi, prin imaginație, unele ipoteze îndepărtate, ca aceea a sufletului nemuritor, a vieții veșnice sau a unui Dumnezeu care împarte, după faptele fiecăruia, bucurii sau blesteme. Din nefericire, asemenea invenții au abundat, pentru că teologii – „acești adevărați fabricanți de divinitate" – au înțeles la vreme avantagiul pe care și-l pot obține, hrănind și speculând, după interesele lor, îndoielile, superstițiile și adeseori teama de viață care există aproape în orice fire omenească.

În lupta sa împotriva teologiei, d'Holbach a atins o mare și grea problemă a gândirii omenești: valoarea ideilor religioase. Problema a fost pusă cu energie, dar răspunsul n-a fost dat decât sporadic și oarecum indirect, mai mult sub forma unui criticism social decât sub aceea a unei sistematizări filosofice. De altminteri, faptul e profund firesc. Psihologia secolului al XVIII-lea, dominată de probleme practice și trebuind să pregătească izbucnirea istorică a unui moment social de răscruce, nu putea să aibă înțelegerea și disciplina destul de adâncă a forțelor intime ce susțin structural ideea religioasă, în sufletele oamenilor.

Totuși, se pare că violența materialistă a fost necesară. Trebuind ca în curând să se reacționeze împotriva ei, s-a putut deschide drum unei generații noi, care avea să trateze, de astă dată mai fecund și mai pătrunzător, problema psihologică și cea filosofică a vieții religioase. Desigur, fără această violență materialistă, apariția lui Jean-Jacques Rousseau n-ar fi putut fi atât de reprezentativă, pe cât știm c-a fost.

Acțiunea filosofică inițiată de Condillac s-a menținut în Franța multă vreme, străbătând cu putere până aproape în inima epocii bonapartiste.

Reprezentanții ei se grupaseră sub denumirea de *ideologi* și completaseră, cu mulți dintre ei, primele cadre ale Academiei de Științe Morale și Politice. Ceea ce caracterizează, în primul rând, mișcarea ideologică este o ostilitate marcată față de restaurația religioasă. Ea consideră că ideea religioasă este opera doar a imaginației, că ea caracterizează o fază doar de început a spiritualității omenești și, ca atare, acum – într-o epocă de maturitate spirituală a omenirii –, filosofia religioasă trebuie să facă loc alteia, întemeiată pe observație și pe experiență. Printr-o asemenea poziție, ideologii alcătuiesc o punte naturală, între filosofia secolului al XVIII-lea și pozitivismul ce va avea să fie inaugurat, în curând, de către Auguste Comte.

Cel mai reprezentativ dintre ideologi este filosoful **Destutt de Tracy**, care a trăit între anii 1754-1836. Interesându-se de aproape de înființarea Școlilor Centrale, a scris pentru acestea cunoscutele sale *Eléments d'Idéologie*, care cuprindeau: *L'Idéologie* (1801), *Grammaire générale* (1803), *Logique* (1805) și *Traité sur la Volonté* (1815). Se ridică împotriva sistemului de învățământ practicat în timpul lui, care se reduce doar la chestiuni de erudiție din domeniul științelor exacte, îndepărtând, în schimb, spiritul lămuritor și sintetic al înlănțuirilor filosofice.

Religia și matematicele nu sunt singurele discipline cu valoare educativă. Științele fizice și cele naturale pot tot atât de bine, poate chiar mai bine, să formeze spirite pătrunzătoare și metodice. Știința, așa cum o prezintă sistemele de educație în ființă, este o vastă fărâmițare: ramurile ei par străine unele de altele și fiecare pare întemeiată pe o logică a ei, străină și fără nici o aderență față de celelalte.

În această stare de fapt, doctrina ideologiei își propune să realizeze o unitate salutară, prin stabilirea unei filosofii prime, în stare să înțeleagă lucruri nu prin înfățișările lor individuale, ci prin ceea ce este general în toate și, totdeodată, trebuind să promoveze spiritul logic nu ca pe o dexteritate a gândirii corecte, ci ca pe o pătrundere atentă a mijloacelor și a relațiilor care fac posibilă cunoașterea. Această nouă filosofie nu poate cădea în păcatele învechite ale metafizicei – despre care Tracy spune într-un loc, cu oarecare ironie, că „este o artă a imaginației, făcută numai ca să ne satisfacă, nu să ne și instruiască“ –, pentru că unitatea pe

care vrea s-o întemeieze pornește de la condiții omenești, acelea pe care se sprijină facultățile de bază ale conștiinței: de a judeca, de a vorbi și de a voi.

Deși se deosebește de Condillac, opera lui Destutt de Tracy se lămurește însă privită paralel cu a acestuia. În *Éléments d'Idéologie* face o analiză amănunțită a facultăților omenești, de proporții asemănătoare acelora pe care le-am întâlnit în faimosul *Traité des Sensations.* În observațiile pe care le dă la iveală, se vede tendința de a înlocui datele arbitrare ale analizei lui Condillac – care reducea totul al senzație – cu elemente reieșite din observația imediată și concretă.

Astfel, la Tracy, instinctul nu este rezultatul unor transformări succesive – ca la statuia lui Condillac –, ci un fapt imediat, derivând din însăși organizarea noastră animală; de asemeni, problema percepției externe – din care Condillac făcea una dintre cele mai complicate dezvoltări ale sale – este văzută și ea ca o realizare mai directă, rezultând dintr-un sentiment firesc, pe care îl înregistrăm atunci când mișcările noastre voluntare întâlnesc rezistența materiei asupra căreia se aplică.

Îndepărtând teza condillaciană a senzației transformate, Tracy stabilește patru moduri ireductibile ale sensibilității noastre: a voi, a judeca, a simți, a-și aminti. Dintre acestea, cel mai strâns legat de viața gândirii este cel de-al doilea. Gramatica și logica sunt disciplinele care i se subordonează în întregime. Construcția logicii aristotelice îi pare clădită pe iluzii sau pe idei forțate. Existența propozițiunilor negative îi apare ca imposibilă, pentru că orice judecată trebuie să enunțe un raport și pentru că negația nu poate fi unul. Tot așa, nu există nici propozițiuni particulare, pentru că, în mod necesar, extensiunea atributului este întotdeauna egală cu aceea a subiectului.

Mijlocul de a recunoaște dacă un raționament este sau nu defectuos nu poate fi acela de a recurge la reguli prestabilite, ci la revizuirea fiecărei idei din care se compune, aceasta, la rândul ei, nefiind luată ca o simplă construcțiune arbitrară sau convențională a spiritului nostru, ci reprezentând un loc necesar într-un lanț de fapte precise și necesare.

În secțiunea a patra a *Elementelor...* sale, Tracy se ocupă de morală, pe care o consideră nu ca pe un lanț de reguli și de norme ale acțiunii, ci, în primul rând, ca pe un studiu atent, al dorințelor omenești,

al originii lor și al corespondenței sau necorespondenței lor cu condițiunile adevărate ale ființei noastre.

Condorcet (1743-1794) este, alături de Turgot, teoreticianul cel mai notoriu al progresului, idee care, deși mai puțin dezbătută decât celelalte, intră însă cu un coeficient, care nu poate fi nesocotit, în mișcarea filosofică a iluminismului francez. Adept al fiziocraților – aceia care socoteau că baza economiei și a liniștei sociale este pământul –, el crede că o lege trebuie să fie bună pentru toți, așa cum o judecată adevărată este valabilă pentru toți care o gândesc. În cartea sa celebră, apărută în 1794, *Esquisse d'un tableau historique des progrés de l'esprit humain*, în opoziție cu teza relativismului istoric de tipul aceluia pe care îl susțineau, în Germania, Lessing și Herder, vorbește despre o natură omenească permanentă, categorie absolută a umanității. Ideea de datorie, cea de justiție și cea de virtute nu trebuiesc date pe seama unor dirijări transcendente, ci trebuiesc căutate în însăși constituția morală a omului.

Condorcet distinge, în istoria umanității, zece epoci, după chipul cum se orientează, fiecare, către împlinirea realității durabile și supreme care se cheamă cultura intelectuală și morală. Progresul umanității depinde de felul cum această cultură va putea să triumfe sau nu. Contrariu lui Diderot, care credea că științe ca matematicile nu mai au ce descoperi, Condorcet se străduiește să dovedească, dimpotrivă, că faptul infinității este legat strâns, esențial, de natura însăși a acestor științe: „raporturile de mărime doar, combinările posibile ale acestei idei, cantitatea și mărimea, numai acestea, formează un sistem destul de vast, pentru ca să nu avem dreptul să ne închipuim că mintea omenească ar putea să-l străbată vreodată în întregime".

Este greșit să se creadă că, întrucât spiritul omenesc nu dispune decât de forțe măsurate, cercetările lui trebuie să fixeze bariere peste care să nu mai stăruiască a trece. Progresul nu se înfăptuiește prin juxtapuneri, pentru că spiritul nostru este în așa fel construit, încât, cu cât cunoaște mai multe obiecte și mai multe raporturi între ele, cu atâta este în stare să le cuprindă în formule mai simple, mai lămuritoare și mai sesizante.

Prin limitările lor rigide și înguste, dogmele religioase vin în contradicție puternică cu caracterul veșnic deschis spre progres al

cunoașterei științifice. Pentru a înfăptui progresul, este nevoie, în primul rând, nu de prevederile fatale și constrângătoare ale legilor civile, ci de o bună educație, prin care spiritul omenesc să fie pus la adăpost sigur de criteriile suficiente și rătăcitoare ale prejudecăților.

În istoria gândirii omenești, iluminismul francez marchează o etapă de seamă, peste care nu s-ar putea trece cu vederea, fără ca prin aceasta să nu se știrbească ceva integrant, din lanțul structural al articulațiilor ei și din finalitatea universală pe care o are de reprezentat.

Ca pătrundere filosofică, gândirea iluministă nu s-a ridicat pe culmi dintre cele mai înalte. Dimpotrivă, adeseori, ea a întreținut voluptatea coborârilor, a negărilor nedrepte, a pornirilor pătimașe, a simplificărilor tendențioase și chiar a unor platitudini forțate. Dintre tezele ei, aproape nici una nu s-a putut menține – în epocile următoare – în forma inițială și categorică pe care i-a dat-o vreunul din reprezentanții ei autorizați. Mai curând sau mai târziu, toate aveau să fie refăcute, fie prin reacțiuni ideologice imediate, fie prin înțeleptescul spirit limpezitor al timpului, ale cărui stratificări nu se petrec fortuit sub impulsul unei acțiuni sau al alteia, ci în baza unui imanentism necesar al echilibrului, despre care se poate spune că este dat odată cu sensul lucrurilor.

Totuși, acest fapt nu trebuie socotit ca putând să micșoreze valoarea culturală a curentului considerat. Se poate spune, despre curentele, sistemele și școlile filosofice în general, că se împart, după finalitatea lor, în două categorii:

a) unele au misiunea de a însemna culmile definitive pe care le înscrie, în procesul ei creator, spiritualitatea omenească. Odată apărute, integritatea lor devine absolută. Chiar atunci când nu mai iau parte în ordinea efectivă a gândirii și a acțiunii omenești, ele continuă totuși a exista, sub forma unor simboluri și valori unice, de care omul poate lega sentimentul de eternitate al creațiilor sale spirituale. Astfel, oricare ar fi, într-o epocă sau alta, doctrina de gândire a omenirii, ideea platoniciană, substanța spinozistă sau nuomenul kantian vor rămâne totuși în picioare, cristalizări definitive, nu pentru orientări în prezent, ci pentru orientări largi, în tot conspectul umanității;

b) celelalte au o înfățișare și o misiune diferită de a acestora. Ele

reprezintă, în ordinea creației, etape de luptă, momente de răscruce, epoci de pregătire, răsturnări revoluționare, încrucișări eroice. Rolul lor nu este de a promova valorile pe care se sprijină la rangul de cristalizări ultime, ci de a le folosi doar ca instrumente de lucru, pentru întemeierea stabilă a altora. În lupta pe care o au de întreprins, ele trebuie să se folosească de mijloace multiple – de toate pe care cultura și viața unei epoci le pune la dispoziție –, variind pe o gamă cât mai largă, a simțirilor, a acțiunilor și a posibilităților omenești.

De aceea, structura lor intimă nu poate fi întotdeauna unitară și consecventă, ci, dimpotrivă, de cele mai multe ori, va avea de înregistrat discontinuități și contraziceri. Viața lor este neasemănat mai scurtă, pentru că, de obicei, ea se înscrie pe registrul limitat al epocei pe care trebuie s-o reprezinte. În schimb, acțiunea lor este mai puternică, mai impetuoasă, mai străbătătoare în conștiințele epocei și mai pătrunsă de duhul realizărilor imediate.

Filosofia iluminismului francez face parte din categoria celor din urmă. Temele ei n-au rămas, nici una, în forma în care le-au gândit inițiatorii lor. În schimb, acțiunea pe care au putut s-o stârnească și s-o înfăptuiască a fost neobișnuit de fecundă. Pe plan social, politic, cultural și național, efectele ei s-au făcut deopotrivă de vizibile. Revoluția Franceză, ideea democratică, izbânda spiritului pozitivist, principiul naționalității și, în general, toate valorile care vor construi spiritualmente lumea nouă ce avea să răsară odată cu începutul secolului al XIX-lea, toate acestea, nu vor putea fi niciodată înțelese în adâncimea și înlănțuirea lor istorică și fenomenologică înainte de a cuprinde, în soarta și evoluția lor, intervenția și influențările hotărâtoare ale ideologiei iluministe.

NEOSPIRITUALISMUL DETERMINIST

Alfred Fouillée și Jean-Marie Guyau

1. Alăturarea lui Fouillée și a lui Guyau într-un singur capitol nu trebuie socotită ca o soluție arbitrară, dictată de cerințe metodice sau de câteva apropieri cunoscute în ce privește viața și opera lor. Dimpotrivă, această apropiere ne pare logică și necesară, din mai multe puncte de vedere. Cei doi gânditori au muncit în domenii învecinate și uneori chiar identice, s-au încadrat în aceleași curente de idei ale timpului lor, s-au înțeles și apreciat reciproc, și-au legat numele unul de opera celuilalt și au dat viață unui moment de spiritualitate franceză pe care filosofia modernă l-a înscris, de la început, printre afirmările ei caracteristice. De asemeni, este de reținut faptul că Fouillée a fost socrul lui Guyau, din nefericire însă nu pentru multă vreme, pentru că acesta a murit foarte tânăr, înainte de a fi împlinit vârsta de 34 de ani.

Activitatea gânditorilor care ne interesează în acest capitol s-a manifestat, în cea mai mare parte a ei, în a doua jumătate a secolului al XIX-lea. Faptul trebuie reținut, pentru că este important și caracteristic. Odată cu jumătatea acestui secol, își făcea apariția, în mișcarea filosofică a epocei, o tendință de seamă: un declin al marilor construcțiuni filosofice și, odată cu aceasta, o adumbrire a speranțelor de eliberare spirituală și de împăcări morale ce se puneau în ele. Nu mergem în adâncul lucrurilor, ca să căutăm cauzele acestui fapt. Poate că el se datorește unor evenimente sociale și politice ale timpului, poate dezvoltării din ce în ce mai evidente a tehnicei, poate, în fine, acelor răsturnări aparente de valori, care, în mod necesar, însoțesc sau preced apariția unor noi etape, în mersul evoluției sociale. Ne mărginim, însă, doar la câteva constatări.

Filosofia anterioară, orientată mai ales în direcție metafizică, căuta justificări ultime ale realității cosmice sau ale realităților istorice,

postulând existența unor sinteze superioare, definitive, de tipul acelora pe care romanticii germani le numeau *Spirit* sau pe care Auguste Comte le definea prin conceptul său sintetic de *Umanitate*. Gândirea mai nouă începuse să părăsească această poziție. Nevoia unor unități de felul celor de mai sus începuse să cadă pe un plan secundar. În schimb, gândirea timpului părea a fi mai la largul ei atunci când întâlnea alternative de tot felul și atunci când putea să descifreze, prin ele, spectacolul existenței, fără a mai fi obligată de a le cuprinde într-o unitate. Plecând de la acest fapt, ne putem explica cum a fost posibil ca din spiritualismul hegelian să răsară materialismul marxist, sau cum a putut să se nască o tendință ca aceea a lui Taine, care raporta toate fenomenele spirituale la un anumit determinism, în care acorda mediului fizic rolul fundamental.

Doctrinele filosofice de până acum aveau în ele o măsură supra-omenească, ireală, care le dădea, oarecum, o aromă vizionară, generală și impersonală. Cele noi se conturau diferit de acestea. Ele începeau să afișeze două caractere, opuse între ele: unul de scepticism și de descurajare – cum era materialismul istoric al lui Marx sau pozitivismul lui Littré – și altul de încredere generoasă în forțele omenești, cum vom găsi, mai ales, în filosofia celor doi gânditori de care ne ocupăm în capitolul de față.

În câteva cuvinte, situația care ne interesează se prezintă astfel: filosofii nu-și mai pun, ca altădată, problema metafizică a cauzelor prime, a scopurilor ultime sau a raporturilor de determinare dintre ele, ci își vor îndreptat atenția asupra celor două forțe de bază ale vieții spirituale în genere – *gândirea* și *voința* –, căutând să le descifreze pozitiv, în acțiunea pe care o descriu și în ordinea elementelor structurale care le dau putința acestei acțiuni. Obiectul din afară al gândirii rămâne în umbră. Ceea ce interesează, în primul rând, este actul de cunoaștere, ca operație și ca atitudine generală a spiritului, precum și actul moral, ca element coordonator al tuturor manifestărilor noastre de viață spirituală. Spectacolul filosofiei care își face loc astfel este complex și pitoresc. Asistăm la o adevărată renaștere a criticismului kantian, la o reactualizare a logicei lui J. S. Mill – care abia acum își începe adevărata ei carieră filosofică –, precum și la o acțiune critică împotriva științelor pozitive și naturale, cu toate că acestea păreau că se află în epoca lor de cea mai organică ascensiune.

Să urmărim, acum, în ce constă, față de sensurile și criteriile acestei epoci, contribuția de gândire a celor doi filosofi de care ne ocupăm aici: Fouillée și Guyau.

2. Alfred Fouillée (1838-1912) este una dintre figurile contemporane cele mai cunoscute, atât ca gânditor propriu-zis, cât și ca popularizator filosofic. În aparență, ar putea fi socotit, în lucrările sale filosofice, ca un continuator al lui Renan și al lui Taine. În realitate, se deosebește de aceștia mult. A mers pe cărările lor doar la început, în câteva puncte de plecare ale filosofiei lui. Până la sfârșit, s-a depărtat și de unul, și de celălalt. A fost un adversar pronunțat al diletantismului filosofic în care Renan se complăcea în ultimii lui ani de viață, iar de Taine s-a deosebit, într-un chip destul de evident, prin faptul c-a dat gândirii sale o direcție idealistă, în locul uneia deterministe, ca a celui dintâi.

Fouillée a scris mult; am putea spune, este cel care a scris cel mai mult, dintre toți gânditorii contemporani ai Franței. Primele sale lucrări au fost în legătură cu filosofia greacă, în special cu aceea a lui Platon. Dacă faptul acesta a fost o întâmplare, desigur, a fost o întâmplare fericită. Fouillée n-a mărginit această experiență la un simplu exercițiu de începător, ci i-a dat o semnificație mai puternică, de punct de plecare necesar al întregei lui activități ulterioare.

În clipa în care se pregătește pentru primele lui afirmări filosofice, Fouillée se află prins în alternativa a două chipuri de cunoaștere a lucrurilor: *idealismul platonic*, în care îl introduseseră primele lui avânturi și inițieri filosofice, și *naturalismul* contemporan, pe care îl întâlnea drept criteriu principal, în atâtea și atâtea manifestări spirituale ale epocii lui. Potrivit celui dintâi, lumea experiențelor în care trăim nu reprezintă o realitate substanțială, ci doar o prelungire aparentă a unor modele definitive din lumea înaltă a ideilor. Pe o poziție contrarie, naturalismul contemporan lăsa să se înțeleagă că, dimpotrivă, realități în toată puterea cuvântului nu pot fi decât acelea pe care le trăim efectiv, despre care ne dăm seama că se înlănțuiesc în sisteme evolutive, comandate în chip ireductibil de către legile naturii.

În fața acestei alternative, Fouillée își definește astfel sarcina filosofică pe care își propunea s-o ducă la bun sfârșit: „...să aducă ideile

lui Platon din cer pe pământ și, astfel, să împace idealismul cu materialismul". O astfel de reconciliațiune nu-i apare ca o încercare himerică, sau ca un pretext nou de speculații dialectice, ci, dimpotrivă, ca un fapt firesc, necesar, implicat de la sine în sensurile spiritualității filosofice contemporane.

Întrebarea asupra căreia trebuie să ne oprim este aceasta: cum înțelege Fouillée să realizeze conciliațiunea care îl interesează? Iată, prin urmare, punctul în care începe să se afirme una dintre cele mai precise și mai originale atitudini filosofice ale gânditorului nostru. De acum înainte vom face cunoștință cu teoria *ideilor-forțe*, aceea pe care putem s-o numim, pe drept cuvânt, marea descoperire a vieții și a gândirii lui Fouillée.

Între idee și act nu este o prăpastie, ci un raport imanent, de continuitate reciprocă. În tradiția filosofiei grecești, ca și în aceea a filosofiei creștine, *ideea* a fost, întotdeauna, un semn lămuritor, al unității omenești și al unității universale. Filosofia lui Auguste Comte a făcut un rău, sau aproape un rău, atunci când a stabilit o opoziție netă între rațiune și sentiment, socotindu-le ca principii de diviziune a lucrurilor, nu de unitate a lor. Sentiment pur, ca atare, nu există, nu poate exista. Dacă sentimentele pot să apropie realmente pe oameni unii de alții, faptul este posibil tocmai în măsura în care aceste sentimente cuprind în ele o participare intelectuală, o idee deschizătoare de raporturi, de sensuri reale, în cuprinsul dinamic al vieții. Chiar în faptul *simpatiei*, în aparență labil și neorganizat, există totuși „percepția unei asemănări, a unei substituiri posibile între un termen și altul, care fac ca eul meu să sufere în acela al altuia". Astfel, până și simpatia cuprinde ceea ce Fouillée numea o *idee-forță*.

Dar să ne apropiem mai stăruitor de această noțiune – *idee-forță* –, ca să vedem în ce sens o înțelege autorul ei. În general, ideile nu sunt numai niște simple stări intelectuale, reprezentative. În mod necesar, fiecare din ele mai cuprinde și un element impulsiv, de mișcare, de traducere în acțiune. Nu este vorba, deci, de produse abstracte și statice ale conștiinței, ci de adevărate procese ale ei, în care intră, în chip integrant, elemente din toate sectoarele de seamă ale vieții spirituale.

Orice idee se exteriorizează, simultan, prin două feluri de manifestări: printr-o *acțiune* capabilă s-o realizeze în lumea din afară și printr-o *imagine* precisă a unui obiect din această lume. Aceste două manifestări nu alcătuiesc fapte diferite, ci înfățișează unul și același fapt, privit însă sub două aspecte structurale ale lui: unul impulsiv și voluntar, iar celălalt reprezentativ și intelectual. Există, într-adevăr, o teză care postulează separația categorică între *idee* și *acțiune*. Ea apare, mai ales, în filosofia lui Schopenhauer și a lui Nietzsche, care susțin – după cum se știe – că singurul motor al acțiunilor noastre este forța oarbă a voinței și că inteligența nu poate avea nici o influență mai efectivă asupra naturii intime a activității noastre.

O astfel de teză nu poate fi decât strict dialectică. O voință oarbă și pură, lipsită de orice conținut intelectual, este o ipoteză de neadmis, greu de conceput și imposibil de cuprins în aparatul viu al cunoașterii noastre. A *voi* este a *tinde* la ceva, și a *tinde* înseamnă a ne îndrepta înspre un scop, pe o cale sau alta. Tendința nu este o formă aeriană, care să trăiască doar pentru sine, fără un obiect oarecare, de care să se lege și care să-i dea un conținut. La o ființă conștientă, acest *obiect* nu poate fi oricum, ci, în cel mai rău caz, el trebuie să fie ori reprezentat într-o imagine, ori măcar reprezentabil.

Tot așa se petrece și cu procesele de sensibilitate. În mod necesar, acestea au o intensitate și, mai mult, au o formă, precum și un ton anumit al desfășurării lor interioare. Aceste lucruri – un grad de intensitate, formă, ton etc. –, bineînțeles, sunt fapte perceptibile, pe care conștiința le prinde și pe care apoi le folosește în mulțimea ei de aprecieri, de diferențieri și, în fine, de discriminări. Faptul este cu atât mai evident, și mai necesar, în procesele superioare de sensibilitate.

Separația pe care o face Schopenhauer, între voință și inteligență, nu este, de fapt, decât o rămășiță modernă, în virtutea unei anumite inerții ideologice, a vechiului dualism metafizic. În realitate, voința n-are sens fără a fi dublată de inteligență, după cum inteligența n-ar spune nimic, dacă nu s-ar traduce în acte de voință.

Prin urmare, Fouillée se străduiește – în toate lucrările sale care vin în atingere cu teoria cunoașterii, cu etica și cu psihologia – să demonstreze că, departe de a fi simple stări abstracte și contemplative,

dimpotrivă, *ideile* cuprind în ele o forță impulsivă, care le dă putința de a modifica și de a construi, oriunde izbutesc să pătrundă și să se afirme cu adevărat.

Nu este vorba de o forță vizibilă, aproape materializată, ca aceea pe care o întâlnim în stările sufletești explozive, în pasiuni sau în interesele noastre puternice. Este vorba de o forță *sui-generis*, mai adâncă, mai discretă, am putea spune mai structurală, despre o forță care trăiește în esența stărilor de conștiință și care nu se manifestă pasager, sub impresia imediată a unor modificări nervoase, ci care se înscrie încet și organic în patrimoniul de valori al vieții noastre, atât în latura ei individuală, cât și în cea socială.

Asupra *ideilor-forțe*, Fouillée a scris două lucrări remarcabile: *La Psychologie des idées-forces* (2 vol., 1893) și *La morale des idées-forces* (1908). Cea dintâi – *La Psychologie des idées-forces* –, despre care se spune că este cea mai importantă dintre cărțile lui, cuprinde o adevărată expunere de psihologie voluntaristă. Fouillée socotește că, până în timpul lui, psihologia a suferit de o exagerare intelectualistă. Aceasta a oprit-o să vadă că, de cele mai multe ori, fenomenele sufletești răsar dintr-un conținut viu, adică din impulsiuni și dorințe, care ne dau rând pe rând sentimentul plăcerii sau al suferinței, după cum pornirile noastre de viață ne sunt satisfăcute sau refuzate. Întreaga viață a spiritului nostru – și mai ales latura intelectuală a acestei vieți – trăiește și se dezvoltă în măsura în care este susținută de o *conștiință-acțiune*, adică de o conștiință care se simte pe sine existând și care se agită prin ea însăși.

Spiritul nostru este în așa chip alcătuit, încât el nu poate să perceapă sensibil decât ceea ce este în legătură cu lupta pentru existență. În procesele care se deschid cu această destinație, forța care stimulează percepția noastră, care îi dă mijlocul de a lucra și care o ajută să facă diferențierile de care are nevoie, este *voința*. Firește, acest termen nu trebuie luat în accepțiunea aceea de forță oarbă, cum am întâlnit-o la Schopenhauer, ci într-o largă accepțiune psihologică. De la percepția acestor procese se trece, în același chip, la recunoașterea și amintirea lor, pentru că, fără îndoială, noi ținem minte, în primul rând, ceea ce ne-a oferit sau ne-a mijlocit un interes de viață practic. Interesul, într-adevăr, e limitat și momentan. Dar el nu se oprește aici. Din clipa în care a

depășit condițiunile imediate în care a apărut, el tinde înspre generalizări treptate, care devin, cu timpul, formele schematice și principiile de bază ale logicii noastre abstracte.

În dezvoltarea tezei sale, Fouillée are grijă să preîntâmpine obiecțiile ce i se puteau aduce. Astfel, este vorba să știm dacă ideile abstracte, din moment ce nu mai sunt prinse pe un moment precis de viață și pe o dorință definită, mai pot avea vreo eficacitate practică, adică dacă mai pot să fie *idei-forțe* în sensul exact al cuvântului. Fouillée răspunde la această întâmpinare în chip amplu, documentat. Dacă am considera o idee de aceasta redusă doar la ea însăși, într-adevăr, obiecțiunea ar fi întemeiată. În realitate însă, o idee nu rămâne niciodată singură, ci se leagă în mod necesar cu altele, după cum, deopotrivă, se leagă cu realități pozitive, care vin imperios pe ecranul actualității.

Privită în sine, abstract, ideea de patrie sau ideea de onoare – de exemplu – ne apare ca un concept real și ordonat, fără a izbuti însă să ne miște sufletește în chip deosebit; dar, atunci când o legăm de un caz concret, de o situație de viață actuală, ea intră în legătură cu celelalte idei de care dispunem și pune pe ființa noastră sufletească o stăpânire activă, izbutind astfel să devină o forță reală, fie în sens impulsiv, fie în sens inhibitiv. Când se întâmplă ca această idee, în afara actualității pe care o capătă de la împrejurările exterioare, să mai fie și în acord cu caracterul nostru, în cazul acesta, ideea devine o cheie de boltă a întregei noastre atitudini de viață și, prin aceasta, devine un instrument ferm de creare a umanității.

O judecată analoagă se poate face pentru toate categoriile de idei abstracte. În aparență, acestea ni se înfățișează reci, imobile. În realitate, tocmai pentru aceasta, sunt adeseori neasemănat mai puternice și mai dinamice decât toate celelalte. Ceea ce ni se pare imobilitate reprezintă, în fond, altceva: forțe latente, o concentrare de valori, înmagazinări spirituale, toate acestea putând să izbucnească, cu atât mai mult, în acțiuni.

Desprinderea lor de contingențe este o garanție în plus a unei asemenea virtualități, prin faptul că această desprindere le dă obiectivitate și, mai ales, că le dă putința de a viețui prin ele însele, în afara circumstanțelor care le-au produs. Ideile generale sunt „generale", pentru că în chipul acesta ele pot să răspundă mai bine, și mai durabil, la

anumite condiții ale mentalității noastre logice, precum și la altele care privesc o stabilitate necesară în alcătuirea și sensul lucrarilor.

Pentru că sunt *generale*, ideile pot deveni și *colective*, adică pot fi împărtășite de câți mai mulți oameni și astfel pot să devină teme, mijloace și mijloace ale creației sociale. Cu cât o societate este mai înaintată în cultură, cu atât nevoia de idei devine mai mare, iar funcțiunea ideilor mai de neîndepărtat. Colaborările și fraternizările între oameni nu sunt relații haotice, oarbe sau întâmplătoare. Oamenii se unesc, în chip organic, atunci când știu pentru ce o fac, când cunosc scopul către care se îndreaptă, în sfârșit, când îi leagă, pe deasupra faptelor oarecare, o conștiință superioară a perspectivelor și a aderențelor logice de care sunt în stare.

Postulând o astfel de concepție asupra ideilor, Fouillée crede a fi găsit ceea ce este necesar pentru a da armonie și continuitate firească tuturor manifestărilor noastre sufletești. În măsura în care o stare de conștiință cuprinde o înțelegere și un discernământ, este o *idee* și, în măsura în care proiectează o dorință sau o preferință, este totodată și o *forță*.

În cealaltă lucrare – *La morale des idées-forces* –, căutând aplicații practice ale acestei doctrine, Fouillée ne face să înțelegem câtă forță interioară se poate cuprinde într-un ideal, atunci când el este prins pe resorturi sufletești reale și când perspectivele pe care le deschide au în ele caractere atractive și persuasive. Forța, în chipul în care a înțeles-o Fouillée, nu apare ca o revărsare materială, ci ca o sinteză, ca o valoare activă, în care își dau mâna, fiecare după legea firii ei interioare, spiritul și natura.

Etica lui Fouillée merge mână în mână cu psihologia lui. Condiționează conștiința pe care o avem despre noi înșine, de conștiința pe care o avem despre cei din jurul nostru. Prin aceasta, el afirmă existența implicită a unei solidarități între oameni și, astfel, a unei tendințe altruiste în raporturile lor de viață. Orgoliul individual are limite naturale, care ne feresc de a cădea într-un egoism absolut și de a face din ființa noastră un sens unic, exclusivist. Această tendință, înțeleasă și întreținută cu grijă, se va transforma cu timpul, pentru toți, într-o mare idee-forță, aceea care să consacre o domnie a libertății, a egalității și a justiției.

Plecând de la postularea ideilor-forțe, ca temeiuri pozitive ale întregei noastre vieții spirituale, Fouillée are impresia că pe baza lor se poate întemeia o morală științifică, adică o morală care să nu reprezinte simple forme dialectice sau forme ale unor revelații personale, ci un sistem organizat de valori pozitive, capabil să se încadreze lămuritor în cuprinsul real al tuturor proceselor noastre de viață. În această încercare, el vrea să împace, mai bine zis să reunească sintetic, punctele de vedere ale tuturor disciplinelor spirituale. Astfel, analizează rolul mare pe care îl joacă științele obiective, nu numai în ce privește istoria și evoluția faptelor morale, ci, mai mult, în ce privește însăși deducția și justificarea intimă a acestor fapte.

În alcătuirea actului moral intră fenomene și complexe de fenomene care aparțin, deopotrivă, realităților biologice, sociologice și cosmologice. În afara acestora, actul moral mai are în el, în chip necesar, ceva pe care nu-l putem delimita prin categorii ale naturii sau ale societății, ci printr-o pătrundere psihologică directă, pentru că faptul de care ne interesăm aparține unui substrat sufletesc despre care științele naturii sau ale societății n-au cum să dea socoteală.

3. Fouillée n-a fost însă numai etician și psiholog. Deși epoca marilor sisteme filosofice trecuse, totuși, opera lui, prin mulțimea aspectelor îmbrățișate și prin preocuparea lui constantă de a le lega între ele, poate fi cuprinsă într-un așa-zis curent sistematic al timpului, apărând, în această privință, în grupul format de filosofia lui Wundt, a lui Ardigo și a lui Bradley. De aceea, este necesar ca, o clipă, să ne oprim și asupra filosofiei lui generale.

Tendința cea mai generală a filosofiei de sistem, de până la el, era aceea de a explica lumea prin reducere la fenomene primare sau, dimpotrivă, prin mari postulări deductive, abstracte. Fouillée se ridică și împotriva unora, ca și împotriva celorlalte. Astfel, critică ipoteza materialistă, care reduce toate fenomenele lumii la mișcare, precum și pe aceea a idealismului modern, care pune ideea la baza lucrurilor. Mișcarea nu-i apare ca o esență, ci ca un mijloc de a sesiza fenomenele, pe baza datelor senzoriale. Tot așa, ideea, privită ca formă pură, cum fac susținătorii ei idealiști, este doar o abstracție, deopotrivă de neconcludentă ca și mișcarea.

De asemeni, Fouillée privește cu neîncredere și critică tendința diferitelor științe particulare de a face din punctul lor de vedere un sens central al realității. El se preocupă să dea lucrurilor o alcătuire mai filosofică, o înțelegere mai sintetică și mai cuprinzătoare. Căpătăm despre lume o imagine mai convenabilă, atunci când o privim ca un *tot*, organic și structural, în care fiecare punct de vedere își are rolul său, fie pentru a întregi realitatea, fie pentru a-i lumina, într-un chip mai potrivit, diferitele ei aspecte caracteristice.

În privința aceasta, filosofia kantiană ne-a făcut și un rău, pentru că ne-a obișnuit să vedem o deosebire prea pronunțată între gândire și realitate. În loc să ni le apropie și să ne facă să simțim că gândirea este ea însăși o realitate, sau, în orice caz, un mod al ei, dimpotrivă, ni le-a înfățișat în chipul a două fenomene diferite, funcționând fiecare după legile lui autonome.

O lucrare de seamă a lui Fouillée, scrisă frumos, chiar inspirat, este aceea pe care a intitulat-o în chip sugestiv: *L'avenir de la mètaphysique* (1899). În paginile ei a dezvoltat nu propriu-zis un sistem, și nici o organizare metodică a unei probleme de cugetare, ci o seamă de impresii și de aprecieri personale, asupra viitorului filosofic.

Metafizica, prin natura ei, nu poate fi decât o disciplină ipotetică; de aceea, soluțiile ei cele mai convenabile nu pot fi decât acelea care răsar pe bază analogică. Ceea ce ne îndeamnă înspre metafizică este, în primul rând, un resort psihologic: trebuința de a ne simți, pe noi înșine, în acord cu unitatea vieții universale. De aici, o serie întreagă de analogii necesare. Viața universală este un tot unitar, urias, așa cum sunt, în raza experiențelor noastre obișnuite, împerecherile de elemente care acționează în comun.

În cuprinsul chiar al celor mai subtile idei metafizice, există – dacă ne uităm atent – fapte și relații care își găsesc corespondent în viața noastră psihică sau în realitatea socială. Chiar ideea de Dumnezeu, aceea care cuprinde cea mai înaltă spiritualizare de care suntem capabili, judecată genetic și analitic, ne va apărea ca o expresie superioară, a unor date și procese împrumutate din raporturile noastre omenești.

Bineînțeles, această direcție analogică nu trebuie proclamată în mod absolut. Gândirea noastră tinde către o sinteză superioară, ultimă.

Aceasta nu trebuie înțeleasă însă într-un chip brutal pozitiv, ca un raport între fenomene, de tipul acelora despre care experiența noastră obișnuită ne poate da o imagine precisă și bine limitată.

Ca să fim în nota justă a unei gândiri filosofice lămuritoare, nu e nevoie să recurgem nici la un dogmatism absolut ca acela din gândirea kantiană și nici la chipul în care diletantismul filosofic al lui Renan disprețuia rolul spiritual al ideilor categorice. Fie că avem încredere sau nu într-o izbândă finală, faptul de a lupta pentru idealul nostru ne obligă – spune Fouillée – să dăm curs, printre altele, și unui postulat idealist, ca acesta: *„une spéculation en pensée et en acte sur le sens du monde et de la vie!"*.

Sistemele metafizice au o soartă asemănătoare cu aceea a tuturor împrejurărilor omenești. Ca și acesta, ele trebuie să se lupte între ele, pentru existență. Din această luptă, vor ieși învingătoare acelea care se vor putea impune mai mult în atmosfera științifică a unei epoci, adică acelea care vor putea rămâne în picioare, alături de mulțimea descoperirilor pozitive din diferitele domenii ale cercetării omenești. Cu cât aceste descoperiri sunt mai multe și mai precise, cu atâta, condițiile de întemeiere a unei metafizici devin mai grele. Victoria supremă – dacă se poate vorbi așa – va reveni aceleia dintre concepțiile metafizice care va ști să unească, mai drept și mai adânc, nevoia de sinteză cu nevoia de analiză, ambele din cuprinsul structural al cunoașterii omenești.

O asemenea victorie, însă, este un fapt îndepărtat. Poate, un fapt dintre acelea care au sens, tocmai pentru că nu vor putea fi atinse niciodată. Oricât ar crește domeniul cuceririlor științifice, în sufletul omului vor rămâne, totuși, întotdeauna, locuri adânci și misterioase, în care să înflorească salutar imaginația metafizică și simbolul religios.

4. Fouillée a scris mult. Seria lucrărilor lui e mare. Pentru mulți, astăzi pare un gânditor uitat. În realitate, nu este așa. Filosofia lui e sugestivă, bogată, clară, cu o înaripare gravă în ea, ceea ce o face să se poată adresa cu folos atât cărturarului de cea mai strictă specialitate, cât și omului de cultură în general, care caută în spațiul filosofic o condiție lămuritoare pentru preocupările lui. Are un ton așezat, uman, în care înflorește putința multor împăcări eclectice. Profund didactic în scrisul

său, Fouillée este indicat, tocmai pentru aceasta, să rămână încă multă vreme actual și să pregătească cu folos spiritele generațiilor, pentru frământarea, pe cât de înaltă, pe atât de grea a lămuririlor filosofice.

Gândirea lui Fouillée este o dreaptă și generoasă apologie a ideilor organizate, a științei. Iată, pentru a încheia acest capitol pe care i l-am închinat, un pasagiu semnificativ dintr-una din operele lui caracteristice: „Într-o societate, sau la un individ, inteligența nu se poate ridica cu adevărat la contemplarea și la adorarea marilor idei științifice, fie de ordin fizic, fie de ordin ideologic, fără ca prin aceasta întregul nostru spirit și întreaga noastră inimă să nu se înalțe și să nu se lărgească. În măsura în care dezvoltă facultatea noastră de a concepe universalul, știința ne obișnuiește să gândim din ce în ce mai universalist, de a ne bucura de gândirea noastră, cu atât mai mult cu cât ea va îmbrățișa un orizont mai larg, tot așa după cum ne simțim respirând mai adânc, cu cât am străbătut mai sus, pe vârful unui munte. A universaliza astfel spiritele, este a moraliza inimile" (*Les éléments sociologiques de la morale*).

5. Înainte de a înfățișa filosofia lui Guyau, trebuie să ne oprim, o clipă, asupra unei apropieri pe care o întâlnim la aproape toți istoricii de seamă ai filosofiei moderne și contimporane. Este vorba despre asemănarea dintre Guyau și Nietzsche. Într-adevăr, din multe puncte de vedere, această apropiere e legitimă.

Ca atitudine filosofică generală, Guyau și Nietzsche sunt doi evoluționiști. Ei cred în posibilitatea unor forme de viață superioare, prin faptul că oamenii dispun de o mare resursă de energie, difuză și neînțeleasă încă, pentru că formele și condițiile vieții actuale nu sunt apte ca s-o pună lămuritor în valoare. Atât unul, cât și celălalt sunt doi adversari ai pesimismului, în speță ai pesimismului din gândirea lui Schopenhauer, care impresionase tulburător spiritele timpului. Mai artist decât celălalt, Guyau opune negativismului pesimist o emoție caldă și demnă, care învăluie totul, chiar și eșecurile spirituale vizibile, într-o acceptare tolerantă, omenească. Cu violența care îl caracterizează, Nietzsche opune, aceluiași pesimism, pe de o parte, o înlăturare completă a legăturilor cu trecutul de orice fel și, pe de altă parte, o încredere exaltată, aproape demonică, în viitor.

Către sfârșitul secolului al XVIII-lea, se ivise, în gândirea filosofică a Apusului, o problemă nouă, necunoscută până atunci: problema raporturilor dintre instinct și rațiune. Rousseau, Lessing și Kant doar o schițau; mai bine zis, o anunțau. Nietzsche și Guyau, însă, o vor sublinia, o vor pune în centrul filosofiilor lor și vor face din ea semnul unei adevărate emancipări filosofice. Amândoi acești gânditori denunță pericolul exclusivismului intelectualist. Ei socotesc că adevărata înțelegere a lumii nu ne poate fi dată doar de către formele clare, dar tot pe atât de limitate, ale practicei intelectualiste. Mai presus de acestea, trebuie să ținem seama de realitatea noastră sentimentală și voluntară, de aceste uriașe câmpuri de forță, cu resurse nebănuite și cu posibilități de viață atât de adânci, încât acestea nu se lasă prinse niciodată, în întregime, în tiparele obișnuite ale logicei.

Cu alte cuvinte, cei doi gânditori socotesc că, afară de energia aceea care ne vine de la lucruri, constrângându-ne gândirea să se modeleze după aspectele ei, mai există și o altă energie, lăuntrică, din viața intimă și misterioasă a spiritului nostru. Această energie, în deosebire de cealaltă, nu ne mai încercuiește gândirea, ci, dimpotrivă, o îndeamnă să construiască și să năzuiască mereu, până la limitele ei ultime.

Urmând linia unei asemenea atitudini, era firesc ca operele acestor doi gânditori să nu aibă înfățișarea sobră a celor de dinaintea lor, ci, dimpotrivă, o înfățișare colorată, putând să oscileze la fel de bine între filosofie și poezie. Adeseori, din cauza clocotului interior care le străbate, înțelesul lor este umbrit și articulațiile lor logice se clatină. În schimb, aceasta sporește tonul lor revoluționar și creează, în jurul lor, o și mai mare atmosferă literară.

E greu să precizăm în ce măsură Guyau și Nietzsche s-au încadrat sau nu într-un curent filosofic și în măsură operele lor pot fi urmărite genetic, în cuprinsul filosofiei moderne. Studiind aceste opere cu atenție, vom vedea că autorii lor au fost, ca atitudine în fața vieții, doi mari lirici. Nu s-au preocupat, cu dinadinsul, de a da soluții precise, clare, unora sau altora dintre problemele puse în discuție. Faptul este cu deosebire evident pentru Nietzsche. Au fost stăpâniți, în primul rând, de tumultul lor sufletesc, de nevoia de a-l exprima și, poate, de sentimentul romantic c-ar putea fi profeții unei noi ordini morale și metafizice, în cuprinsul valorilor omenești.

Este interesant să remarcăm că atât Guyau, cât și Nietzsche au fost naturi bolnăvicioase. În viața și gândirea lor, faptul acesta a contat mult, n-a fost o simplă coincidență. Năzuința lor spirituală către un alt tip de om și către o altă înțelegere a valorilor își are rădăcini, desigur, și în faptul biologic al luptei lor continue cu boala. De aici, poate, sensibilitatea lor atât de deosebită în ce privește nevoia unor noi așezări omenești, precum și începutul acela de răzvrătire metafizică, prin care au putut să devină, și unul și altul, dacă nu gânditori dintre cei mai mari ai lumii, în orice caz, dintre cei pitorești și mai plini de contradicții semnificative...

6. Jean-Marie Guyau a fost una dintre marile precocități ale Franței și ale gândirii moderne în general. Ar putea fi asemănat, când ne gândim la cât a lucrat în scurta lui viață, cu Rafael Sanzio sau cu Mozart. S-a născut în anul 1854. La vârsta de 22 de ani a fost premiat de către Academia de Științe, pentru o lucrare tratând despre istoria moralei utilitariste de la Epicur până în zilele noastre. Și-a îndreptat primele studii filosofice către Platon și Kant. Este incontestabil că personalitatea, încă de pe atunci formată, a lui Fouillée, socrul său, l-a influențat și l-a ajutat mult.

Forma de expunere, ascuțimea de gând, discuțiile critice și bogăția de idei pe care o punea în circulație, toate acestea au atras, dintr-o dată, asupra lui, atenția forurilor filosofice ale Europei. La început, Guyau s-a ridicat împotriva școalei engleze în morală. Mai târziu, însă, a revenit la unele din punctele de vedere ale acesteia, fapt pe care Guyau l-a recunoscut întotdeauna și pe care, oarecum, l-a simțit, adeseori, ca pe un fel de greutate atârnându-i de picioare.

Deși statornicia vocației lui filosofice a căpătat-o prin studiul lui Platon și al lui Kant, Guyau nu s-a îndreptat totuși către metafizică într-un mod cu totul îndepărtat. Ceea ce îl preocupă, cu tărie, sunt problemele de estetică, de etică și problemele religioase. Guyau a scris și versuri: *Vers d'un philosophe.* Acestea ni-l înfățișează muncit de gânduri adânci și întrebându-se dacă valorile pot juca vreun rol în problema existenței noastre. Cu alte cuvinte, ni-l înfățișează pe o linie de simțire a vieții asemănătoare aceleia pe care avea s-o întregească, mai hotărât, ca filosof.

Cu toată firea lui emotivă și cu toată structura lui sufletească de poet, Guyau nu s-a îndepărtat, însă, niciodată, de la experiența reflecțiunii. Dimpotrivă, sub acțiunea necruțătoare a boalei lui, nevoia acesteia îi devenea din ce în ce mai lucidă și mai activă. În bună parte, așa trebuie să ne explicăm îndepărtarea lui de idealismul platonician, în care se ancoraseră primele lui militări filosofice.

La Guyau a existat o trăsătură de spirit, în care comentatorii lui au recunoscut un specific al sufletului lui francez. Emoția, la el, este tot atât de adâncă, pe cât îi este de clară gândirea. În multe dintre ideile lui, chiar în acelea la care ține mult și din care face linii de forță ale filosofiei lui, el nu vede realități propriu-zise sau adevăruri neîndoielnice, ci iluzii, în sensul întreg și obișnuit al cuvântului. Nu le respinge, ci, dimpotrivă, le cultivă. Are convingerea că în ele există virtualități ale unor propulsiuni sufletești, în stare să fecundeze spiritul și să-l facă să alerge pe căile laborioase ale unor noi descoperiri. În privința aceasta, este caracteristică poezia lui *La cigale*, ultima și totodată poate cea mai frumoasă din câte a scris.

Guyua a iubit omul cu pasiune, a avut încredere în el, a găsit un sens necesar tuturor actelor lui, indiferent că acestea veneau ca afirmări creatoare sau ca simple rătăciri. A făcut vieții o apologie dreaptă și entuziastă, recunoscând că puterea ei este în stare să rămână tot atât de întreagă și de semnificativă, chiar atunci când cele mai scumpe dintre dogmele ei ar trebui să se prăbușească, în chipul unor biete și trecătoare iluziuni.

Guyua – poetul și filosoful – s-a stins la Menton, în anul 1888, înainte de a fi împlinit vârsta de 34 de ani. Cei care au înțeles sensul spiritual al vieții, al gândirii și al simțirii lui i-au săpat pe piatra mormântului următorul pasagiu caracteristic dintr-una din scrierile lui:

„*Nos plus hautes aspirations, que semblent précisément les plus vaines, sont comme des ondes qui, ayant pu venir jusqu'à nous, iront plus loin que nous. Je suis bien sûr que ce que j'ai de meilleur en moi me survivra. Non, pas un de mes rêves puet-être ne sera perdu; d'autres les reprendront, les rêveront après moi, jusqu'à ce qu'ils s'achévent un jour. C'est a force de vagues mourantes que la mer réussit à faéonner sa gréve, à dessiner le lit immense où elle se meut*".

7. Pentru a rezuma filosofia lui Guyau, în articulațiile ei principale, trebuie să privim, pe rând, cele trei direcții de gândire în care s-a afirmat: ca etician, ca estetician și ca filosof religios.

În 1879, Guyau a publicat lucrarea sa care l-a făcut dintr-o dată cunoscut: *La morale anglaise contemporaine.* Nu este o lucrare de istorie a sistemelor, ci mai degrabă una de critică a lor.

Bentham susține că morala provine dintr-o aritmetică a intereselor omenești, de toate naturile. Hartley și Stuart Mill înfățișează un sistem, potrivit căruia actul moral ar avea la bază o asociație sau o serie de asociații reprezentative. Pornind de la faptul biologic al luptei pentru existență, Darwin consacrase principiul selecțiunii naturale, iar Spencer făcuse din actul moral un produs al evoluției, dictat de nevoia adaptărilor noastre la diferitele condițiuni ale vieții.

Cu alte cuvinte, moraliștii englezi asimilaseră actul moral unui fenomen natural, a cărui valoare era menită să stea într-o dependență continuă de legile mecanice ale evoluției și de condițiile adaptării la mediu. Dezvoltarea sentimentului moral apărea, astfel, ca un fenomen involuntar, inconștient, pe care trebuiau să-l dirijeze nu forțe hotărâte ale sufletului sau ale înțelegerei noastre, ci raporturi obiective și generale ale evoluției.

Guyau nu este în acord cu morala engleză. El simte nevoia să corecteze ideile pe care aceasta le pusese în circulație, în legătură cu conservarea de sine a individului, ca bază supremă a acțiunilor lui morale. În sufletul omului există, deopotrivă, și o nevoie de sacrificiu, de devotament pentru o cauză sau alta. Oricât ne-am strădui, nu vom putea face niciodată o dovadă definitivă că originile acesteia s-ar găsi exclusiv în pornirile egoiste ale nevoii de conservare. De asemeni, este greșit să credem că simpatia aceea spontană și dezinteresată pe care o simțim adesea în noi ar fi și ea un fapt originar, ținând de natura noastră primitivă.

Guyau se străduiește să dea acestor fapte o motivare mai adâncă, mai semnificativă. Acolo unde moraliștii englezi vedeau doar manifestarea unui egoism primitiv sau a unei simpatii nediferențiate, Guyau recunoaște altceva: o nevoie de activitate, de afirmare dinamică, o nevoie care ține de însuși faptul vieții, atunci când aceasta e robustă și stăpână

pe sine. Această nevoie constituie o axă în jurul căreia se dispun, în structuri organizate, toate puterile sufletești ale individului și toate chemările intime care îl leagă cu lumea din afară.

Astfel, dintru început, prin însăși organizarea lui interioară, individul are putința de a se depăși pe sine, îndreptându-se către o viață mai mare decât aceea cuprinsă în simplul lui orizont personal. Convingându-ne de existența acestei forțe interioare și convingându-ne de puterea ei de a acționa peste împrejurările lumii înconjurătoare, vom înțelege – spune Guyau – că eforturile noastre nu sunt doar niște simple mijloace, ci procese vii, autonome, cu o demnitate de neînlăturat în cuprinsul lor intim. Vom înțelege atunci că legea vieții noastre nu stă numai în a munci pentru a trăi, ci și dintr-un proces invers: trebuie să trăim, pentru a *vroi* și a *munci*.

Guyau subliniază însemnătatea deosebită pe care o are prezentul în viața noastră. În actul de voință pe care îl înfăptuim în clipa de față, există virtualități mari, putând să cuprindă aspecte ale întregei noastre vieți. Actul de voință, încă o dată, nu este un simplu mijloc al adaptărilor noastre materiale, ci un fapt grav, cuprinzând prin el însuși un scop. Într-o formă lapidară, care îi este caracteristică, Guyau precizează: *„il y a dans la volonté quelque chose de définitif!"*.

Lucrarea în care Guyau a încercat să definească mai sistematic problema morală este: *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, apărută în anul 1885. Iată, în rezumat, câteva din punctele de vedere pe care le cuprinde.

Mai întâi, trebuie să îndepărtăm tot ceea ce ne poate duce la concepții apriorice, în care prezența faptelor ca atare devine minimă și subordonată. În acțiunile noastre spirituale, trebuie să ne conducem astfel: să pornim de la fapte atunci când vrem să stabilim legi, de la realități când căutăm un ideal și de la natură când avem de întemeiat o moralitate. Aceasta din urmă este precizarea cea mai de seamă, asupra căreia avem de stăruit.

Faptul esențial, hotărâtor, al naturii din noi, este acela că suntem ființe active, simțitoare și gânditoare, într-un cuvânt, faptul că avem viață. Iată, dar, pe ce trebuie să ne întemeiem, din clipa în care vrem să stabilim conduita noastră superioară. La om, viața are două ramificații

cruciale: viața conștientă și viața inconștientă. Până acum, majoritatea moraliștilor n-au considerat, în dezvoltările lor, decât pe cea dintâi. Au ignorat, cu desăvârșire, încercarea de a vedea dacă activitatea noastră nu se bizuie, în bună parte, și pe cealaltă.

Viața conștientă i-a impresionat în chip deosebit, pentru că aceasta este ordonată, pentru că poate fi urmărită ușor în evoluția ei și pentru că are putința de a îndepărta, prin puterea analizelor ei logice, tot ce s-a acumulat obscur în subconștientul oamenilor și al societăților. Dar, în aceste atribute ale vieții conștiente, există și un pericol, pe care moraliștii englezi n-au știut să-l sesizeze îndeajuns. Și anume, este vorba de acțiunea distrugătoare pe care uneori viața conștientă o poate avea asupra celeilalte. De aceea, e nevoie ca să restabilim o armonie necesară, între aceste două forțe ale vieții noastre: între reflecțiunea conștientă a minții și spontaneitatea inconștientă a instinctului. Pentru aceasta, trebuie să găsim un principiu de acțiune care să se potrivească ambelor sfere și care să devină din ce în ce mai real și mai activ, pe măsură ce va izbuti să-și desăvârșească o conștiință de sine.

Guyau nu întârzie încercarea de a stabili un asemenea principiu. Are impresia că el poate fi găsit în însuși faptul vieții, și anume, în viața cea mai completă de care suntem capabili, atât sub raport fizic, cât și sufletesc. Recunoaște că, într-adevăr, viața are durități și antinomii fatale, de neînvins. Faimoasa lege darwiniană – *struggle for life* – constituie o realitate care nu poate fi îndepărtată pe de-a-ntregul în nici un colț al existenței. Pentru a o abate, sau pentru a o reduce la un minimum posibil, moraliștii au recurs la categorii inteligibile, supranaturaliste, din domeniul celor mai avântate speculații.

Guyau își propune să rupă cu această tradiție. Categoriile inteligibile își au locul lor firesc în lumea ipotezelor; este însă greșit să credem că pe baza lor s-ar putea stabili legi, chiar în domeniul moralei științifice. Pentru a organiza viața, pentru a-i da norme și mijloace de acțiune, nu trebuie să privim în afară, înspre fluturările abstracte, ci înspre viața însăși, înspre forțele și categoriile multiple care o alcătuiesc.

Viața, privită astfel, dispune de o trăsătură caracteristică, prin care Guyau vede posibilă legătura urmărită între egoism și altruism, și o denumește astfel: *fecunditatea morală*. A te dărui celorlalți și a trăi de

aproape în soarta lor nu este un fapt strein vieții, ci, dimpotrivă, o pornire care stă în puterile ei directe, în însăși natura ei. Mai mult: o pornire ce-ar putea fi însăși condiția de bază a vieții adevărate. Deosebirile pe care le întâlnim curent, expresii ca acestea: „ce este al meu" și „ce este al tău", „interes personal" și „interes colectiv" etc. sunt, de fapt, clasificări arbitrare, convenționale, la care morala utilitaristă a trebuit să recurgă aproape forțat, pentru a-și da iluzia că poate alcătui un sistem echilibrat.

În realitate, viața nu ține seama și nu se împiedecă de asemenea ordonări. Prin natura ei, aceasta este mai generoasă, mai expansivă, mai solicitantă, pentru că, „întocmai ca focul, ea nu se păstrează decât comunicându-se de la un lucru la altul". Inteligența noastră seamănă cu o flacără: nu se poate închide în ea însăși; este făcută ca să lumineze, ca să-și împrăștie razele cât mai departe. Sensibilitatea noastră aleargă, și ea, pe cărări asemănătoare: bucuriile și durerile noastre sunt cu adevărat bucurii și dureri, doar atunci când se răspândesc în afară, când tind să cuprindă totul în iradierile lor de simpatie.

Toată ființa noastră este stăpânită de nevoia sociabilității; este o nevoie care se afirmă, mai mult decât oricare alta, în afară, prin năzuința de reciprocitate generală. Viața n-ar putea fi egoistă, în sensul dur al cuvântului, chiar dacă și-ar propune aceasta și chiar dacă ar ține la aceasta cu dinadinsul. În privința aceasta, legile biologiei ne înfățișează faptul pe deplin lămuritor că viața nu înseamnă numai consumație, ci, tot pe atâta, producție și fecunditate.

Odată aceste premise fixate, Guyau se va strădui să stabilească ce se poate scoate din ele, de natură să țină locul „obligației" din sistemele de morală de până acum. Din moment ce el nu mai ia în considerație idei absolute sau așa-zisele categorii inteligibile, noțiunea de obligație, cel puțin în sensul ei clasic, nu-i mai pare posibilă și nici necesară. În fond, judecată cu atenție, obligația nu este altceva decât o formă de impulsiune. Înseși marile formule spirituale, de felul acelora care privesc „datoria" sau „legea morală", pot fi active și eficiente, doar în măsura în care, în alcătuirea lor interioară, există și impulsiuni care să le îndemne la viață și la realizări. Utilitariștii au dat foarte puțină atenție acestor forțe impulsive, pentru motivul că ei erau preocupați în primul rând de ideea scopului sau, într-o traducere mai exactă a ideologiei lor, de ideea utilității și a plăcerii.

Negându-i pe toți aceștia, Guyau se situează pe o poziție opusă. Pornește de la punctul de vedere al cauzalității eficiente, nu de la acela al finalității. Sunt cauze care acționează cu aceeași semnificație creatoare, ca și scopurile. În fruntea acestora stă viața însăși, a cărei tendință supremă este de a crește și de a se răspândi. Este cât se poate de greșit să credem, alături de Bentham și de alții, că viața este un lanț de calcule sau o întrecere de interese. Viața dispune de forțe uriașe, care se cheltuiesc încontinuu, nu numai în vederea unei plăceri sau alta, ci se cheltuiesc pentru că trebuie să se cheltuiască, pentru că aceasta este marea lege a acțiunii, în virtutea căreia izbutim să luăm cunoștință de noi și de realitatea noastră imediată. Este, cu alte cuvinte, un prim echivalent material al ideii de datorie, privită în sens general și obiectiv.

Astfel, teza lui Guyau începe să se contureze. *Datoria* este inclusă în noi. Este cuprinsă în puterea de care dispune viața noastră de a trece continuu la acte. Nu este nevoie să recurgem, în morala noastră, la principii supranaturale. Viața își face ea singură legile de care are nevoie, prin forțele inerente care o încălzesc și prin aspirația ei de a se dezvolta necontenit. Până acum, am fost obișnuiți să spunem: *am obligația faptului, deci trebuie să pot.* De-acum înainte această idee va trebui corectată astfel: *pot, deci am datoria de a-l face.* Prin urmare, trebuie să renunțăm la ideea de datorie concepută metafizic; viața ne învață că există o altă datorie, mai reală, mai pătrunzătoare, pe care o creează în chip continuu puterea de acțiune înnăscută în noi.

Pentru a găsi un al doilea echivalent al obligației, e necesar să ne referim la teoria ideilor-forțe, așa cum apare în gândirea lui Fouillée. Ne amintim că acesta socotea ideea nu numai ca un fapt abstract, ci și ca un început de realizare a acțiunilor superioare. În cazul acesta, faptul de care trebuie să ne ocupăm este de a stabili o identitate organică între gândire și acțiune. O asemenea identitate va fi, în toată puterea cuvântului, echivalentul unei obligații, sau va fi chiar o obligație, însă concepută și trăită viu, nu pe discriminări metafizice, ci pe fapte. În ea se poate oglindi întreaga unitate interioară a ființei noastre.

Iată, direct, câteva aprecieri ale gânditorului: „Acela care nu-și potrivește acțiunea după cea mai înaltă gândire de care este în stare este în luptă cu el însuși, este fărâmițat sufletește. Și sub acest raport,

hedonismul este depășit; nu este vorba de a face calculul plăcerilor, de a face contabilități morale, de a privi numai prin prisma finalității; este vorba de a fi, de a trăi, de a simți că existăm, de a lucra pe măsura firii și a vieții noastre, de a nu fi o iluzie, ci un adevăr în acțiune“ (*Op. cit.*, p. 248).

În fine, mai putem găsi și un al treilea echivalent al obligației. Primele două le-am căutat în domeniile inteligenței și ale activității; pe acesta trebuie să-l căutăm în domeniul sensibilității. Plăcerile înalte, care dau culoare umanității din noi, nu rămân singuratece, ci manifestă o tendință necesară de a se socializa. O plăcere puternică și persistentă evoluează; ea își lărgește sfera și tinde să devină din ce în ce mai obiectivă, mai impersonală. De la ea așteptăm ratificări de care avem nevoie și înspre ea proiectăm intențiile vieții noastre spirituale. În afara ei ne-am simți fără aer, fără mediul necesar care să ne dea impresia legăturii noastre cu lumea. Bucuria strict egoistă, așa cum au văzut-o unii epicurieni, este un nonsens, o himeră, în care n-au crezut, poate, nici întemeietorii ei. Tendința aceasta de socializare a stărilor noastre sufletești este, incontestabil, o tendință de expansiune altruistă. Devenind conștientă, adică ajungând să capete sentimentul existenței și al propriei ei puteri, poate reprezenta o forță care să însemne, și ea, în fața conștiinței noastre morale, tot atâta cât și o obligație.

Motivele pe care le-am rezumat mai sus sunt doar acelea care țin de făptura noastră sufletească normală, adică de ceea ce poate da aproape fiecare om, în orice condiție de viață s-ar afla. Sufletul omenesc are însă resurse mai mari, și anume, mai are pe acelea care pot răsări biruitor în împrejurările excepționale ale vieții. În rândul acestora, trebuie să socotim voluptatea a două riscuri mari, de care oamenii sunt adesea stăpâniți: voluptatea riscului fizic și voluptatea riscului moral. Așa cum există o speculație teoretică, există și una practică. Omul are nevoie, pentru echilibrul lui intim, de amândouă.

Căutând printre manifestările noastre de viață, vom găsi, în multe locuri, acțiuni practice sau acțiuni de gândire care continuă a se manifesta, chiar atunci când certitudinea a încetat. Omul superior nu se teme de riscuri, nici de acelea ale gândirii, când trebuie să se cheltuiască în ipoteze speculative, și nici de acelea ale voinței, când întreprinde acțiuni practice pe baza acestora. Nevoia acestor riscuri răsare dintr-un belșug interior,

belșug care îi dă față de ceilalți un plus de putere și, prin aceasta, o nouă și înaltă datorie.

Ideea sancțiunii trebuie privită prin aceeași prismă ca și ideea obligației. Așa cum viața își poate construi, prin forțele ei lăuntrice, o obligație de a acționa, tot așa își poate da și sancțiunile de care conduita morală are nevoie, tot prin ea însăși; dimpotrivă, cu cât va fi mai inertă, cu atât va simți lipsa de satisfacții ca pe o firească și meritată sancțiune.

Guyau nu neagă problemele și drepturile gândirii abstracte. Se preocupă însă să le dea o soluționare mai vie și mai reală decât aceea din sistemele bazate pe idei generale sau pe imperative abstracte. Esența vieții morale stă în puterile din noi și în acțiunea pe care o desfășurăm. Scepticii n-au dreptate, atunci când cred că progresul umanității este o simplă iluzie, iar convingerile spirituale o simplă frământare pe loc a gândurilor noastre. Erorile nu sunt doar niște risipiri sterile ale gândurilor și energiei noastre, așa cum stă în convingerile de rând. În lanțul acestor erori, există adevăruri care se țes subteran, adevăruri care într-o zi vor apărea la lumină, cu atât mai ferm și mai strălucitor, cu cât au putut să se verifice mai multă vreme, în umbră.

Tot așa, n-au dreptate nici aceia care procedează imperativ, socotind că dețin, în câteva formule dogmatice pe care le mânuiesc, toate adevărurile lumii. Ei uită faptul important, extrem de important, că în viața și în înțelegerea noastră omenească nu există nimic definitiv și că, în fond, această relativitate nu vine pentru a ne micșora, ci, dimpotrivă, pentru a ne stimula să activăm și să ne cunoaștem mai mult.

Iată, după aceste precizări, concluzia ultimă pe care o stabilește Guyau, în ce privește un sistem de morală în care obligația și sancțiunea nu trebuie să fie idei abstracte și dogmatice, ci niște reflexe firești ale puterilor noastre de viață: „*N'ayons pas espoir qu'en nous-mêmes et dans les autres hommes, comptons sur nous. L'espérance, comme la providence, voit parfois devant elle. La différence entre la providence surnaturelle et l'espérance naturelle, c'est que l'une prétend modifier immédiatement la nature par des moyens surnaturels comme elle, l'autre ne modifie d'abord que nous-mêmes; c'est une force qui ne nous est pas supérieure, mais intérieure: c'est nous qu'elle porte en avant. Reste a savoir si nous allons seuls, si le monde nous suit, si la pensée pourra jamais entraîner la nature;*

avanéons toujours. Nous sommes comme sur le Léviathan dont une vague avait arraché le gouvernail et un coup de vent brisé le mat. Il etait perdu dand l'océan, de même que notre terre dans l'espace. Il alla ainsi au hasard, poussé par la tempête, comme une grande épave portant des hommes; il arriva pourtant. Peut-être notre terre, puet-être l'humanité arriveront-elles aussi à un but ignoré qu'elles se seront crée à elles-mêmes. Nul main ne nous dirije, nul oeil ne voit pour nous; le gouvernail est brisé depuis longtemps ou plùtot il n'y en a jamais eu, il este à faire: c'est une grande tâche, et c'est nôtre tache" (*Op. cit.*, p. 251-252).

8. O a doua ramură de gândire care apare în opera lui Guyau este ramura estetică. În direcția aceasta, el ne-a lăsat două lucrări importante: *Les problémes de l'esthétique contemporaine* și *L'art au point de vue sociologique*. Iată, schematic, câteva dintre dezvoltările și concluziile lor.

În preocupările esteticienilor anteriori – Kant, Schiller, Spencer, într-o oarecare măsură etc. – se punea, în general, problema aceasta: de a încadra arta în viață, însă în așa fel, încât ea să plutească peste luptele și frământările obișnuite ale vieții. Față de aceștia, Guyau se fixează pe o poziție opusă. Arta nu trebuie izolată, ci, dimpotrivă, legată de viață. Ceea ce căutăm în artă este tocmai viața, într-o formă mai sugestivă și mai pătrunzătoare decât ne este dat s-o întâlnim curent. Este greșit să credem că irealul poate duce la frumusețea artistică. De fapt, irealul nu este altceva decât o limitare a minții noastre. În loc să ne deschidă orizonturi noi, dimpotrivă, el ni le întunecă și pe acelea pe care le avem. Psihologia contemplării artistice constituie, în privința aceasta, o dovadă în plus. Artistul tinde să se identifice cu realitatea pe care o contemplă. Dacă în această clipă are vreo suferință, este, desigur, aceea că identificarea pe care o caută nu se petrece desăvârșit, cu toate puterile de viață de care se simte dispunând.

Frumosul este o impresie complexă, care pune în mișcare toate facultățile sufletului – sentiment, gândire, voință – și care se cucerește, în general, prin felul armonic și lămuritor în care decurge acțiunea lor combinată. Prin aceasta, atitudinea estetică se apropie, am putea spune se confundă cu atitudinea morală. Amândouă se realizează, atunci când

izbutesc să afirme, fiecare în felul ei, valorile naturale ale vieții.

Mai interesant decât atâta, este să urmărim chipul în care Guyau leagă arta de condițiunea socială.

Arta este de natură socială. Faptul acesta poate fi privit din trei puncte de vedere: al originii artei, al scopului și al esenței ei. Pentru cel de-al treilea, am mai putea spune: din punctul de vedere al legii interioare după care se conduce. Primele două sunt reale, evidente, se înțeleg aproape de la sine. Latura asupra căreia Guyau insistă mai mult, și care, în același timp, constituie o originalitate de seamă a tezei lui, este cea de-a treia. Arta creează o societate ideală, în care viața atinge puncte de înaltă plenitudine. Emoția estetică are calitatea de a spori viața individuală și, prin aceasta, de a se confunda într-o realitate mai cuprinzătoare, într-o realitate universală.

Oamenii se deosebesc între ei prin sentimentele lor, prin felul cum privesc lucrurile și cum le leagă diferit, fiecare după interesele și înclinațiile lui. Arta are putința de a-i socializa, adică de a-i face să semene unul cu altul, în ce privește o parte din sentimentele și reacțiunile lor. Așa cum morala și metafizica îi scot din tiparele lor individuale, pentru a-i face să trăiască în spiritul vieții universale, arta îi poate duce la același rezultat, de astă dată însă nu pe calea unor comuniuni intelectuale sau voluntare, ci pe calea unor comuniuni de sentimente. Arta este o condiție și o metodă de concordie socială. Făcându-ne să simțim toți la fel, ea împlinește, într-adevăr, o misiune.

Identitatea pe care o urmărește arta trebuie să aibă în vedere pe indivizii cei mai bogați sufletește și să se refere la sentimente dintre cele mai alese. Prin acestea, trebuie să înțelegem sentimente de acelea care au puteri străbătătoare în conștiința noastră și care pot împlini în chip calitativ misiunea de socializare a oamenilor. Cu cât o plăcere va avea un caracter mai universal, cu atât va fi mai durabilă. Ca și morala, arta trebuie să-și caute elementele ei permanente în negarea egoismului.

De asemeni, trebuie să știm că arta, în sensul adevărat al cuvântului, nu este numai aceea care se mărginește la un cerc restrâns de inițiați, ci și aceea care se răsfrânge binefăcător asupra întregei societăți. Simplitatea și sinceritatea artei adevărate vor atrage înspre ea pe toți oamenii inteligenți, iar adâncimea ei va fi în stare să împace, întotdeauna,

nevoile de meditație ale acestora. Marea artă este ca marea natură: în cuprinsul ei se găsesc fapte care pot să intereseze și să miște sufletește pe toți oamenii, pe fiecare după puterea de înțelegere și după intensitatea vieții lui spirituale.

Problema geniului artistic trebuie înțeleasă tot social. Iată ce definiție dă Guyau geniului artistic: *„une forme extrordinairement intense de la sympathie et de la sociabilité, qui ne peut se satisfaire qu'en crèant un monde nouveau, et un monde d'êtres vivants. Le génie este une puissance d'aimer qui, comme tout amour véritable, tend énergiquement à la fècondité et à la création de la vie“* (*L'art au point de vue sociologique*, p. 27).

Problema creatorului este aceasta: să creeze, prin mijloacele de care dispune viața lui personală, o *viață nouă*, originală, pe care oamenii s-o aprecieze și s-o simtă ca pe un nou prilej al aderării lor în societate. Ca fond de spiritualitate, nu există deosebiri între artist și savantul de orice specialitate științifică. Și unul și celălalt au de scos la lumină fapte semnificative, de a ne face să simțim în lucruri forța interioară a unor legi diriguitoare, în fine, de a scoate din masa informă a fenomenelor elementele care să dea sensuri și să cristalizeze în jurul lor sisteme biruitoare de viață.

Cea mai înaltă și mai esențială condiție a artei este *sinceritatea*. Ea trebuie să stăpânească tot cuprinsul realizării artistice. Forma și fondul sunt, față de aceasta, două categorii care se pătrund și se determină reciproc. Cultul excesiv al formei, în detrimentul fondului, face din artă o manifestare rece, artificială și, mai ales, lipsită de viață. Or, faptul acesta – viața – este ceea ce Guyau cere mai mult și ceea ce el vede ca o garanție mai perfectă a lucrurilor.

Răspunsurile pe care a trebuit să le dea lui Flaubert – care era, după cum se știe, unul dintre cei mai pasionați muncitori ai formei – i-au prilejuit lui Guyau câteva precizări caracteristice. Astfel, într-un loc spune: *„il faut croire en la vie pour la rendre dans toute sa force“* ; în alt loc, vorbind despre condițiile marei arte, potrivit cărora ea trebuie să înfățișeze natura și viața în realitatea, nu în iluziile lor, Guyau adaugă: *„il faut comprendre combien la vie déborde l'art pour mettre dans l'art le plus de vie“* (*Op. cit.*).

Artă pentru artă, aceasta este o formă care întunecă orizontul realizării artistice propriu-zise. Singurul lucru pe care ni-l poate da la iveală este o contemplare abstractă a lucrurilor, lipsită de scop și de sensuri pătrunzătoare. Arta la care ne-ar duce ar fi o realizare strict cerebrală, concentrată în sine, izolată de frământările vieții, ar fi un joc de forme, față de care societatea ar rămâne veșnic rece, nerecunoscându-și în aceste lucruri nici una dintre nevoile și năzuințele ei firești.

Pentru a fi actuală, arta trebuie să realizeze sinteze organice între sentimente și idei. În fond, sentimentele omenești sunt aceleași, de-a lungul întregei noastre istorii. Ceea ce le împrospătează și le dă o formă pe măsura nevoilor de perfecționare ale omului sunt ideile pe care se sprijină. Datorită lor, putem căpăta sentimentul că existența individuală și existența socială nu sunt două încercuiri izolate ale vieții, ci formele necesare pe care se sprijină procesele în continuă creștere ale vieții.

În general, Guyau a fixat principii pentru o artă realistă, întemeiată pe imperfecțiunile vieții, așa cum metafizica se întemeiază pe relativitățile ei. Progresul artei se măsoară cu chipul în care aceasta știe să trezească simpatie pentru toate aspectele vieții, fie ele cele mai mizerabile și mai infime. Așa cum știința nu are dreptul să nesocotească nici o latură a existenței, tot așa, arta nu poate trece cu vederea peste nici un fapt care ar închide în el un sens social sau un proces de sensibilitate.

În a doua parte a lucrării lui, închinată aplicărilor, Guyau face un studiu amănunțit asupra artei contemporane, mai precis, asupra poeziei franceze moderne. Este o lucrare și de filosofie, dar tot pe atâta și de critică literară. Astfel, în ea ni se înfățișează evoluția înspre romanul psihologic și, prin aceasta, către romanul sociologic. Cu această ocazie, Guyau dezbate problema naturalismului în artă, căruia îi recunoaște și calități, dar și mari păcate.

În special, obiectează scriitorilor naturaliști că dau prea multă atenție viciilor, faptelor grotești ale vieții, trăsăturilor care prezintă diformări patologice sau care înfățișează aspectele monstruoase ale realității. De aceea, consideră că arta lor este artificială și amenințată de nulitate, prin faptul că se referă la o „societate incompletă", care nu reprezintă, în definitiv, nici soarta, nici esențe ale adevăratei umanități.

Mai departe, urmărește introducerea ideilor filosofice și sociale în poezia contemporană. Pentru aceasta, trece în revistă, dând aprecieri substanțiale asupra fiecăruia, pe marii poeți moderni ai Franței: Lamartine, Vigny, Alfred de Musset, Victor Hugo, Sully Prudhomme, Leconte de Lisle, François Coppée etc.. Toți aceștia n-au fost, cum este credința curentă, numai niște imaginativi, ci tot pe atâta și niște gânditori. În opera lor, găsim probleme care ne pun în fața marei drame spirituale a omului și a societății.

Marea poezie o realizăm doar atunci când știm să legăm de emoțiile și faptele ei o conștiință și o misiune socială. În stil, de asemeni, Guyau nu vede un simplu fapt literar, ci un instrument complex, cu rolul de a mijloci comunicări simpatetice, și de a crea între oameni așa-numita „sociabilitate estetică".

Lucrarea lui Guyau are meritul de a fi, în literatura de idei a epocei moderne, prima încercare sistematică de a privi problema artei din punct de vedere integral sociologic. Această încercare l-a interesat mult. Vedea în ea un mijloc de a compensa golul spiritual lăsat de declinul religiei în special în concepțiile de viață ale claselor superioare. Guyau avea convingerea fermă că marii poeți, sau în general marii artiști, vor redeveni, într-o zi, inițiatorii adevărați ai maselor, preoți ai unei drepte religii sociale, fără dogme și fără sancțiuni. Iată, în privința aceasta, câteva din propriile lui cuvinte: „*c'est le propre du vrai poète que de se croire un peu prophète, et après tout, a-t-il tort? Tout grand homme se sent providence, parce qu'il sent son propre génie*".

9. Mai avem datoria să înfățișăm, din opera lui Guyau, câteva din ideile sale asupra filosofiei religioase. Pentru aceasta, ne vom conduce de cartea lui *L'irreligion de l'avenir*, publicată în anul 1887, despre care unii comentatori au pretins că este cea mai importantă din toată opera lui.

În această lucrare, Guyau pleacă de la două convingeri. În primul rând, socotește că epoca marilor religii a trecut. În al doilea rând, el socotește că mulțimea condițiilor menite să ne ducă zi de zi la o concepție de viață mai înaltă decât aceea a clipei de față sunt în chip universal permanente. Sub acțiunea acestor două convingeri, Guyau

se ridică, cu hotărâre, atât împotriva acelora care construiesc diferite chipuri de „religii ale viitorului", precum și împotriva acelora care pledează cu înverșunare în favoarea temelor antireligioase.

Problema religioasă nu trebuie privită numai în ea însăși, ci și în strânsă legătură cu problema morală și cea estetică. Aceste probleme ne apar diferit, alcătuind spiritualități izolate una de cealaltă, numai atunci când le privim analitic, sub un unghi strict rațional, sau atunci când le tratăm separat, după criteriile vieții personale sau ale vieții sociale. De fapt, aceste probleme se confundă unitar, de drept, în conceptul general al vieții.

Ideea că religia începe a fi doar un „antropomorfism" trebuie corectată. Tot pe atâta, ea este și un „sociomorfism". Primele îndrumări care duc la alcătuirea ei nasc din experiențele individului în mijlocul societății din care face parte. Dezvoltându-se, involuntar, acestea tind către o formă de comunitate de viață largă, mai bine zis, către o adevărată societate, în care se cuprind, deopotrivă, atât oamenii, cât și zeitățile pe care aceștia și le-au creat. Un studiu atent asupra religiilor ne-ar putea învăța că diversitatea acestora provine, în cea mai mare parte, din diversitatea formelor de societate în care au apărut. După natura acestora, ființa supremă este văzută diferit, fie conducând pe oameni cu blândețe patriarhală, ca un tată al tuturor, fie cu asprimi necruțătoare, ca un tiran.

Toate aspectele religiei și toate elementele ce-o alcătuiesc dovedesc natura ei socială. Între acestea, cel mai semnificativ este cultul, adică chipul în care omul leagă relații cu divinitatea. Evoluția lui s-a petrecut în același chip ca și aceea a societății în general. La început, manifestările cultului au avut un caracter material; se desfășurau în suprafață; erau evidente, într-un chip aproape brutal. Încetul cu încetul, ele s-au interiorizat, devenind mai idealizate și mai subtile. Astfel, mentalitatea mitologică s-a transformat într-una mistică. Din ce în ce mai mult, latura interioară a cultului a pus în umbră pe cea exterioară. Procesul astfel deschis va trebui să tindă către punctul lui culminant: către acela în care imaginea antropomorfică a divinității să se dizolve complet, pentru a fi înlocuită cu o imagine filosofică, a divinității concepută ca o personificare transcendentală a idealismului moral.

Guyau stabilește trei condiții esențiale ale religiei, și anume: 1) un proces de explicare mitologică a naturii; prin evoluție, acesta devine, în religiile superioare, o credință în miracole; 2) întemeierea unui sistem de dogme universale; și 3) existența unui cult, alcătuit din practici diferite, cărora li se atribuie eficacități supranaturale. Toate aceste condiții au proveniență interioară, adică nasc din sufletul oamenilor. De aceea, dispariția sau declinul religiilor nu este un fenomen provocat de forțe din afara noastră, ci din motive care țin de sensurile vitalității noastre interioare.

În zilele noastre, acest declin este evident. El se adâncește din ce în ce mai mult, paralel cu creșterea industriei, cu dezvoltarea științelor, cu precizarea orizonturilor sufletești din diferitele concepții individualiste, cu tendința omenirii contemporane de a-și da o morală autonomă etc.. Dintre acești factori cauzali, este însă unul care joacă, în procesul ce ne interesează, un rol deosebit. Asupra lui, Guyau insistă mai mult decât asupra celorlalți. Este vorba de factorul în continuă dezvoltare al autonomiei individuale. Datorită lui s-au petrecut atât victoriile, cât și declinurile religiilor. Cu cât el se va preciza mai mult, cu atâta acțiunea lui se va întinde asupra sistemelor dogmatice, lucrând pentru îndepărtarea lor dintre convingerile oamenilor. Cu această îndepărtare va începe dispariția religiilor. Procesul este astăzi deschis.

Faptul că el se va desăvârși repede sau încet ne interesează mai puțin. În istoria spiritului omenesc, măsurătorile cele mai lămuritoare nu se fac cu împărțirile timpului material, ci cu sensul transformator al tendințelor apărute la lumina zilei.

De acum, după ce a stabilit premise ca cele de mai sus, încep precizările originale ale lui Guyau. Am putea spune, precizările care ne fac să-l alăturăm oarecum lui Nietzsche și să-l socotim un mare gânditor romantic al timpurilor moderne. Guyau întrevede dispariția finală a religiei și înlocuirea ei cu „ireligiunea". Aceasta nu trebuie confundată cu „antireligiunea". Dimpotrivă, trebuie înțeleasă ca o continuare naturală, ca o sinteză a religiei, am putea spune, ca o esență asemănătoare aceleia pe care Auguste Comte a văzut-o în chipul „Umanității".

„Ireligiunea" va însemna, pe lângă un progres al religiei și al civilizației, o punere în valoare a unor esențe religioase ce nu puteau ieși la lumină decât prin dispariția încercuirilor spirituale ale dogmelor.

Acestea, chiar în cazul cel mai fericit, nu sunt decât etape ale unei dezvoltări, ale unei evoluții. Prin natura lor, ele nu pot fi definitive. Este etern, în religie, un singur lucru: *năzuința,* sub puterea căreia a răsărit. Sau, cu alte cuvinte, nevoia aceea care caută, peste forma trecătoare a fenomenelor, o trăsătură care să le lege într-o armonie universală.

Or, această năzuință va fi cu atât mai intensă și mai plină de sentimentul propriei ei realități, cu cât se va desfășura mai mult în afara constrângerilor dogmatice sau ale constrângerilor practice, legate de o religie sau alta. În această situație, enigmele mari ale existenței nu vor mai avea nevoie de sprijinul unor formule dogmatice, pentru a fi exprimate; ni se vor mărturisi, mai viu și mai pătrunzător, altfel: *prin ele însele.*

Atitudinile noastre în fața vieții și soluțiile pe care le găsim pentru echilibrul nostru spiritual sunt, în fond, o serie de ipoteze. Întotdeauna, ipotezele, de la cele mai mici până la cele mai mari, au trebuit să poarte, în forma lor ultimă, marca individualității care le-a creat. Religia este, desigur, una dintre marile ipoteze de care avem nevoie. Oricât de perfectă ar fi, o religie n-ar putea cuprinde niciodată tot ceea ce se agită în cugetul indivizilor și tot ceea ce trăiește în sentimentul lor de viață, de natură să-i îndemne înspre adevăr și creație. Dumnezeul cel mai adevărat este acela pe care și-l făurește fiecare, în propria lui conștiință.

Să nu ne fie teamă că mulțimea convingerilor noastre astfel formate ar putea să ducă la fărâmare spirituală a solidarității omenești. Așa cum pământul hrănește plante diferite, fără ca prin aceasta să nege ceva din unitatea naturii, tot așa, spiritul omenesc poate adăposti, în cuprinsul lui, toată diversitatea atitudinilor noastre de viață, fără ca demnitatea și forța lui lămuritoare să fie știrbite.

Încadrate în forma unor simțiri particulare, valorile morale ale religiei nu se vor risipi, ci, dimpotrivă, se vor păstra mai bine și mai autonom. Este nevoie să știm ce trebuie să cerem de la înțelegerile și năzuințele noastre. Evoluția lumii durează de o eternitate. Cu toate acestea, omenirea la care am putut ajunge până acum este o omenire plină de imperfecțiuni, cu nesiguranțe și contradicții ce se înlănțuiesc demonic, în cortegii infinite. Cu cât pătrundem mai adânc în lumea societății și în lumea idealurilor noastre, cu atâta devenim mai preocupați, am putea spune, mai dureros preocupați.

Gândirea ne poartă pe căi diferite: unele sunt căi de lumină, altele de griji și de întunerec. Aceasta este soarta oricărei făpturi conștiente; e legea categorică a celor care au pătruns pe făgașurile cugetării. Dumnezeu însuși, dacă ar exista, ar trebui să fie la fel de muncit de năzuințe dureroase, ca și noi, oamenii. În dorința lui de a fi infinit, desigur, ar resimți faptul că nu poate veni în ajutorul tuturor, ca o mare grijă și suferință.

Dar, în această încercuire de contradicții, nu trebuie să vedem cine știe ce sensuri negative ale vieții, ci, dimpotrivă, afirmări și elemente necesare ale sentimentului nostru vital. Sub puterea lor, ne vom încorda, vom face apel la forțele noastre lăuntrice, vom mobiliza resorturile misterioase ale ființei noastre, vom trece, într-un cuvânt, la afirmarea energiei care există vital în noi. Din această energie pusă în mișcare vor răsări, rând pe rând, marile noastre îndemnuri sufletești: speranța, credința în ceva, voluptatea riscului etc. Durerile, trebuie să înțelegem, sunt valori adânc omenești, valori pe canavaua cărora se țes marile noastre așteptări. Într-un loc, vorbind despre moarte, pe care omul de înaltă ținută spirituală o primește cu un cuget demn și ferm, Guyau precizează: „*notre dernière douleur reste aussi notre dernière curiosité!*".

În sufletul lui Guyau se întretăiau, armonizându-se, câteva trăsături caracteristice: o gravitate profundă, o melancolie bine pronunțată și o resemnare generală, care cuprindea toate lucrurile din jurul lui. Aceste trăsături îi întrețineau o continuă mobilitate intelectuală, ceea ce a făcut pe unii dintre contemporanii săi să spună despre el că îi plăcea să navigheze pe o mare întinsă, la infinit, fără să arunce vreodată ancora undeva. Preocupările lui asupra religiei par, în această privință, o dovadă în plus. Guyau a dezbătut problema adânc, atent, punând în această strădiuință toată pasiunea pătrunderii sale filosofice. N-a ținut să înlăture ideea religiei. Dimpotrivă, ne-a făcut să simțim puternica ei legitimitate morală și sufletească. Conceptul de „ireligiune" trebuie înțeles, interpretat. De fapt, ceea ce filosoful nostru a înțeles prin „ireligiune" nu este, în fond, decât tot o religiune – o „religie a viitorului", după aprecierea lui Guyau –, dar motivată într-un chip nou, într-o notă romantică, de către un gânditor în cugetul căruia, desigur, vocația metafizică a fost tot atât de hotărâtoare, ca și cea poetică.

10. Lucrările lui Guyau au calități remarcabile. Analiza pătrunzătoare se unește cu înălțimea ideilor, dând la iveală dezvoltări bogate, sugestive, în stare să ne captiveze, prin poezia, ca și prin logica lor. Sunt lucruri care întrețin în jurul lor o atmosferă primitoare, aristocratică, o atmosferă de caldă și solicitantă spiritualitate.

Și ca filosof, și ca poet, gândurile lui s-au acordat pe o aceeași temă: *viață și simpatie universală.* În chipul cum a caracterizat pe artist, Guyau s-a caracterizat pe sine însuși: *„Pour comprendre un rayon de soleil, il faut vibrer avec lui; il faut, aussi, avec le rayon de lune, trembler dans l'ombre du soir, il faut scintiller avec les étoiles bleues ou dorées; il faut, pour comprendre la nuit, sentir passer sur nous le frisson des espaces obscures, de l'immensité vague et inconnue. Pour sentir le printemps, il faut avoir au coeur un peu de légèreté de l'aile des papillons, dont nous respirons la fine poussière répandue en quantité appréciable dans l'air printanier.*

Pour comprendre un paysage, nous devons l'harmoniser avec nous-mêmes, c'est-a-dire l'humaniser. Il faut aimer la nature, sans quoi elle ne nous dit rien. Nostre oeil a une lumiére propre, et il ne voit que ce qu'il éclaire de sa clarté" (*L'art au point de vue sociologique*, p. 14-15).

Curiozitatea, mai bine zis nevoia lui Guyau de a înțelege este universală. Grija lui cea mai atentă este aceea de a găsi sensul lucrurilor și de a stabili interesul pe care îl merită. Înțelegerea lucrurilor ne face generoși și afectivi. Acolo unde suntem iritați și contrariați, faptul nu se petrece din cauza lucrurilor, ci pentru motivul că nu le înțelegem îndeajuns. Guyau își simte misiunea de a veni în acord cu toate vibrările existenței. Ca poet, a revărsat puterea lui de simpatie asupra întregei naturi. Ca filosof, a înțeles că aceia care trebuie să dea cei dintâi ceva din ființa lor suntem noi, oamenii. Simpatia universală pe care o dăruim din sufletele noastre are misiunea de a străbate departe, cât de departe, fără a ne aduce și fără a aștepta ceva în schimb. *A da*, faptul acesta, în sine însuși, echivalează cu a primi...

Guyau și-a exprimat ideile sale cu o simplitate emoționantă. Pentru el, farmecul cel mai mare al acțiunilor noastre n-ar putea fi altul decât acela pe care îl găsim noi înșine în faptul umil, dar profund

al realului. Vorbind despre opera lui Guyau, Fouillée a spus că o putem socoti, tot atât de bine personală, ca și impersonală: „*nu simțim nicăieri prezența unui ins care ține să se afirme, însă, tot pe atâta, recunoaștem în toată întinderea ei prezența unui prieten*".

Locul lui Guyau, în istoria gândirii filosofice moderne, nu este, desigur, printre marii clasici, făuritori de sisteme și de metode. Misiunea gânditorului nostru trebuie înțeleasă altfel. Scrisul lui Guyau e cald, bogat, sugestiv, făcut parcă înadins pentru muzicalitatea inițierilor, și totuși este un scris viguros, putând să se adreseze cu folos tuturor oamenilor de cultură și de simțire înaltă. Urmărit cu atenție, vom înțelege că scrisul acesta poate deștepta perspective lămuritoare, în toate domeniile de seamă ale gândirii și simțirii omenești. Guyau a umanizat filosofia. A tradus-o pe un înțeles generos al epocii lui. A legat-o cu faptele vieții, cu emoțiile, cu așteptările ei. A înfățișat-o simplu, pentru a veni în ajutorul câtor mai multe preocupări și îndoieli.

Într-o epocă de răscruce a culturii omenești, în care categoriile materiale și cele spirituale își disputau puternic dreptul la întâietate, filosofia lui Guyau a răsărit, pare-se, cu o misiune armonizatoare. Cu misiunea de-a arăta, pe deasupra oricăror dispute, câteva din drepturile solemne ale *spiritului*: acelea de a cuprinde, în perspectivele și cristalizările lui, tot ce se poate ivi cu un sens în domeniul acesta veșnic mișcător al vieții.

TROIS MÉDIATEURS
ENTRE LA SCIENCE ET LA PHILOSOPHIE

Monsier le Président,
Chers Collègues,
Mesdames, Messieurs,

Au cours de ces dernières années, la philosophie et les lettres françaises ont perdu trois grands es personnalités dont il sied d'évoquer le souvenir ici, dans l'enceinte de notre Académie des Sciences: *Henri Bergson, Léon Brunschvicg* et *Paul Valéry.* Sur la mor de ce dernier, survenue l'été passé, nous avons pu avoir de lus amples détails et sa perte a été commentée comme elle le méritait. Les deux autres par contre ont disparu durant la guerre, alors que les nouvelles nous parvenaient difficilement el que la mort d'un penseur semblait peu de chose par rapport à la multitude des drames et des préoccupations du moment.

Bergson nous a laissé une philosophie de la durée et de l'élan vital, philosophie qui a pour base la passion de la recherche érudite d'un véritable biologiste; Brunschvicg s'est affirmé comme un subtil néoidéaliste contemporain, fuyant en apparence la réalité et les données de l'expérience, mais au fond attaché à l'interprétation philosophique de la science et des mathématiques; enfin Valéry a été un poète polisseur de pierres précieuses et un artiste achevé dans l'art de s'exprimer, dont le lyrisme préférait chercher des horizons et des profondeurs dans la clarité et l'ordonnance architectonique de la géometrie, plutôt que dans le tumulte et les rêveries sous-conscientes de l'inspiration. Ces trois personnalités ont donc lancé un pont entre la philosophie et la science. Ce serait trop peu que de voir là leur seule originalité. Le phénoméne este bien plus complexe. Il s'agit d'un acte d'affirmation de la pensée sous son aspect de plénitude spirituelle ou du moins d'aspiration à cette plènitude.

Toutes les fois que cette harmonie entre la science et la philosophie a pu se rèaliser, la culture humaine a marquè dans son évolution des moments ou des etapes importants. Le hasard ne justifie rien dans cet ordre d'idèes: ce qui importe c'este la rencontre et al collaboration organique entre deux formes de spiritualité faites pour s'entendre, pour se compléter l'une l'autre et pour définir ensemble un sens supérieur de la connaissance.

Avant de nous arrâter à la contribution de chacun de ces trois penseurs au problème indiqué, nous devons signaler dans leur oeuvre un trait et una signification générale de l'esprit français. Ce n'este pas la prémière fois que celui-ci réalise une synthése entre al philosophie et la science. Pascal et Descartes, Montaigne et Malebranche, tous les encyclopédistes avec d'Alembert et Condorcet à leur téte, Auguste Comte et son école de polytechniciens, le groupe de Renan, Taine, Claude Bernard et Pasteur et plus récemment Henri Poincaré ont suivi la même voie. Avec chacun d'eux la pensée française et la pensée universelle ont avancé, la méthode a trouvé de nouvelles communications avec la réalité, la connaissance a humanisé toujours ses contenus et notre vision d'un monde soumis aux catégories de l'intelligence s'est fortifiée. En d'autre termes, grâce à chacun de ces grands hommes, l'esprit franéais a accompli sa mission propre qui consiste à rendre universelles les formes individuelles et aussi à personnaliser l'universalité.

Nous n'insisterons pas davantage sur ces considérations préliminaires et après les avoir formulées, nous passerons au développement proprement dit de cette communication.

Bergson fit son entrée dans la philosophie à la fin du siécle dernier, alors que l'athmosphère intellectuelle était saturée de scientisme. L'époque des grands systèmes philosophiques paraissait révolue. Les spéculations romantiques étaient sévèrement condamnées. La science s'insallait avec autorité dans la conduite spirituelle du monde. Conformément à la doctrine scientiste, la science était censée de tenir tous les secrets et la seule connaissance possible était celle qui se formait dans le cadre du dogmatisme scientifique. La science pouvait répondre à toutes les questions soulevées et même au drame de l'humanitè. La prèsomption

scientiste allait si loin qu'un chimiste de la taille de Marcelin Berthelot lui-même en était victime. En préconisant la nourriture au moyen de tablettes synthétiques, il n'hésitait pas à affirmer que l'on touchait à une époque où le problème du gouvernement des états, des hommes et de toutes leurs manifestations dans la vie serait résolu grâce à des règles simples et univeselles que seule la science serait capable de découvrir et d'imposer.

Bergson prendra fermement attitude contre cet exclusivisme scientifique. Sa critique ne procédera pas par la négation de la science mais par une large interprétation de celle-ci. Il n'y a pas une science unique, mais des sciences particuliéres, ayant chacune son objet et sa méthode propre. Chacune de ces sciences est indépendante et souveraine, libre d'expliquer les faits à sa maniére et de réduire la diversité des phénoménes à des lois universelles. Mais il faut savoir qu'aucune de ces sciences ne peut parvenir à connaître les causes premiéres. Ainsi la logique peut expliquer tout le mécanisme de la pensée mais ne peut rien nous révéler sur l'essence de la pensée proprement dite, ni sur ce qu'est l'esprit en soi. La géométrie étudie toute l'étendue possible des surfaces et des volumes mais elle ne nous dit rien de la nature de l'espace. La physique a un domaine immense, ses applications ont offert à l'homme des forces insoupçonnées mais ce qu'est la matière reste un mystère. La biologie énumère les formes et les processus de la vie, mais elle passe sous silence la principale question, à savoir ce qu'est la vie en elle-même. Ainsi, chaque science se heurte fatalment à des limites, derière lesquelles nous pressentons que les grands mystéres de l'existence se cachent.

Devons nous – vu ces difficultés – renoncer à connaître l'essence des choses? Bergson dit que non; autrement nous laisserons mourir en nous la fibre métaphysique, mais il nous faut chercher pour atteindre ce but des voies plus appropriées que celles essayées jusqu'ici.

Nous devons revenir à la vie intérieure. Bergson pousse – à trois siécle de distance – le cri par lequel Descartes avait débuté dans la philosophie. Du moment que ce que nous connaissons le mieux au monde est notre propre existence, c'est à elle qu'il faut demander la clef du problème. Nous observons en effet que notre vie est continue, que nous ne saurions dire quand un état d'âme est seulement un point plus lumineux d'une zone mouvante dans laquelle totu s'enchaîne et continue. En

d'autres termes: notre moi dure. La continuité de ce moi peut être comparée à une mélodie, dont chaque note est mise en valeur par la succession dans laquelle elle est comprise. La *durée*, voila le tissu dont notre être est fait, selon Bergson. Ce n'est pas *sub specie aeterniatis* que nous trouvons la plus grande somme de verité dont l'homme soit capable, c'est *sub specie durationis.*

La durée est donc l'objet; mais quelle sera la méthode? Dans la conception de Bergson ces deux conditions ont une égale importance. Ici intervient sa critique bien connue contre l'intelligence formée par les conceptions didactiques et scientifiques de l'époque. Cette intelligence n'a pas le moyen de percevoir la durée car elle est faite, non pour comprendre la réalité, mais pour faciliter l'action. La principale fonction de l'intelligence consiste à forger les outils dont elle a besoin pour conserver et pour étendre notre empire sur la nature. Elle ne retient des choses que ce qui est en accord avec ses fins pratiques et lorsqu'elle envisage aussi leur côté permenent, ce n'est que pour découvrir les similitudes au moyen desquelles elle pourrait prévoir d'une manière utilitariste. Le culte des essences pour elles-même, manque à l'intelligence. Bergson veut dire ques celle-ci ne se représente clairement que de ce qui est discontinu, de l'immobilité; la durée avec ses phénomènes d'écoulement et de mobilité ineffable lui restent étrangers.

Dans la mesure où la science adopte ces criteriums pragmatiques de l'intelligence, elle réduit l'univers physique et moral à la matière. Lorsqu'il s'agit du mouvement par exemple, la science le réduit simplement à l'espace parcouru par un mobile; lorsqu'il s'agit de la sensation, elle l'assimile à l'excitation physique qui lui a donné naissance; lorsqu'il s'agit de la liberté, elle la confond avec les différents mécanismes que celle-ci utilise et de même, quand il s'agit de l'invention vitale, elle se contente de la représenter sous la forme de quelques symboles élémentaires imposés aux formes mortes qui l'ont exprimée. Il y a là un drame de l'intelligence qui a tué les autres forces qu'elle portait en elle pour ne développer en compensation que son géométrisme mécanisant.

La méthode appropriée, la seule capable de surprendre la durée, est l'intuition. Qu'est-ce que l'intuition? Elle paraît être un pressentiment vague, une divination arbitraire, une impression purement subjective.

Au fond, l'intuition est bien plus. Bergson l'a appelée une espèce de sympathie intellectuelle par laquelle nous pénétrons à l'intérieur d'un object de manière à coïncider avec ce qu'il y a en lui d'unique et d'inexprimable. Bien que l'intuition dépasse l'intelligence, elle a constamment besoin des donnés et des impulsions de celle-ci. Nous ne devons pas non plus la confondre avec une attitude spontanée et la considérer comme un réflèxe supérieur ou quelconque de l'esprit! Bien au contraire, la formation de l'intuition suppose souvent un effort pénible et presque douloureux. *L'immédiat* que demande l'intuition n'est „immédiat" qu'en apparence: en rèalité il est le résultat d'une analyse minutieuse et d'une rupture courageuse avec l'inertie de la pensée. Bergson n'oublie pas de préciser: „Une métaphysique vraiement intuitive mettra plus de science dans la métaphysique et plus de métaphysique dans la science". La critique de Kant avait parlé de notre incapacité de surmonter le relatif et de saisir l'absolu, mais Bergson tient à le corriger: l'incapacité dont parle Kant n'est pas une impossibilité de l'esprit humain, mais seulement une lacune de l'intelligence qui s'est asservie à l'action pratique et ne s'est plus exercée que sur la matière.

L'applcation la plus importante de la théorie de Bergson au sujet de la durée et de l'intuition est celle que concerne le problème de la vie et de l'évolution créatrice. Le fait mérite d'être rappelé ici parce que Bergson s'y révèle non seulement en tant que philosophe mais aussi en tant que biologiste.

La vie des individus et des espéces présente une succession ininterrompue. L'évolution est une réalité incontestable. La science, avec ses explication finalistes et mécanicistes, ne peut nous fournir une explication vraie de l'évolution. La nature crée d'ue manière simple, continue, selon d'autres lois que celles qui sont prevues avec la régularité de la science. Il est possible que l'oeil, cet organe qui a une structure si compliquée, soit cependant une création simple de la nature, comme le mouvement du bras, vu du dehors, semble tout ce qu'il y a de plus simple, alors que son accomplissement comprend une succession infinie de moments intermédiaires. C'est l'hypothèse de l'élan vital qui nous donnera la véritable explication de la vie.

A un moment donné, dans un point de l'espace, un courant de vie est né. Il a parcouru les corps en les organisant l'un après l'autre; il a passé de génération en génération; il s'est réparti entre les espèces et s'est prolongé dans les individus en gardant sa force toujours intacte. L'essentiel, c'est la propagation de la vie. Une fois déclanché, l'élan vital ne se manifestera pas en ligne droite mais aura des tendances divergentes, en forme de gerbe. Comme un obus qui éclate en mille fragments qui se répandent dans toutes les directions, l'élan vital envoie lui aussi ses prolongements partout où il peut trouver de la matière susceptible d'être animée et organisée.

Evoluant sous l'action de l'élan vital, la matière vivante a le choix entre deux voies: la *torpeur* et la *mobilité*. Les plantes vont vers la torpeur. Les animaux par contre ont choisí la mobilité. C'est de cette mobilité – richement différenciée et mise par ses relations avec le milieu ambiant dans la situation de se reconnaître elle-même – que se développe la conscience. Le cas des fossiles montre que la vie aurait pu ne pas évoluer du tout, ou évoluer très peu si, au lieu de la mobilité, elle avait pris le parti de s'ankyloser. On sait que certains foramminifères n'ont plus évolué depuis l'ère silurienne. Les ligules, sont encore aujourd'hui ce qu'elles étaient à l'époque paléozoïque. Par conséquent, puisque certaines espèces sont restées telles quelles, tandis que d'autres ont évolué, cela signifie que dans les premières l'élan vital a dit son mot jusqu'à un certain moment seulement, tandis que dans les autres il parle encore.

A mesure que nous nous élevons dans l'échelle de l'évolution, la zone d'indétermination, c'est-à-dire la zone libre où l'action de l'élan vital peut mieux se développer s'étend. Nulle dans les plantes à cause des tropismes qui les confinent dans un ordre végétatif irréversible, réduite dans les échinodermes et les mollusques enfermés dans leur carapace, plus grande chez les vertébrés, cette zone devient trés étendue chez l'homme.

L'instinct atteint une perfection etonnante. Voici par exemple le cas, cité par Bergson, de l'insecte sitaris. Ce coléoptére dépose ses oeufs à l'entrée des galeries que creuse l'antophore, une espèce d'abeille. La larve sitaris attend, quette la sortie de l'antophore mâle de la galerie, s'attache à son corps, reste là jusqu'au „vol nuptial", moment où elle passe sur le corps de la femelle, attend jusqu'à ce que celle-ci dépose ses

oeufs, saute alors sur l'oeuf qui lui servira de support dans le miel, dévore le contenu de l'oeuf, s'installe sur la coquille de cet oeuf, se métamorphose en vue de pouvoir flotter sur le miel pour s'en nourrir, devient une nymphe et enfin un insecte complet. Cet instinct est si parfait, d'une précision si accomplie qu'on ne pourrait concevoir rien de nouvesu, aucune impulsion qui modifiât le cours de la vie.

Si merveilleuse que soit l'épopée de cette instinctivité parfaite, nous devons savoir qu'elle ne représente pas la direction finale de la vie. Encadrée comme elle l'est dans les reflexes qui suivent leurs cours immuable, elle n'offre plus la possibilitè d'utiliser plus intensément la matière dans un but prescrit par la volonté créatice libre.

La vie véritable s'oriente vers l'intelligence différenciée, se libère dans le vrai sens du mot. L'homme invente et choisit. Il doit poursuivre une entreprise difficile, presque paradoxale dans la vie: celle d'insérer la liberté de la conscience dans le déterminisme de la nature. La vie est un processus de création perpétuelle, un procès de tension; la matière est au contraire une oeuvre de dissolution, de détente, de glissement vers l'inertie. Or l'homme a justement pour mission d'harmoniser cet antagonisme et de s'en rendre maître en équilibrant les contraires et en déjouant par le mouvement la tendance à l'inertie. C'est pourquoi Bergson voit dans l'homme le terme et „le but de l'évolution". Tous les restes d'animalité qui ont été dépassés prouvent les essais et les hypothèses tentées par l'êlan vital en quête d'une forme qui exprime au mieux son sens et sa plénitude. L'ensemble du monde organisé est l'humus où devait paraître et se développer l'homme ou sinon l'homme, un être qui lui ressemblât moralement. C'est par l'homme et encore à peine, par l'homme seulement que la conscience se révèle comme le terme et la fin de l'évolution, non par ce qu'il représente le sommet d'une ligne continuellement ascendante, mais parce que toutes les autres lignes ont abouti à des impasses, tandis que l'homme – et lui seulement – a franchi l'obstacle et a pu continuer sa route.

Il est naturel, tout à fait naturel, que la science et les hommes de science voient dans la construction bergsonienne une série de concepts et d'aspirations vagues, n'ayant pas un fondement suffisant dans le domaine de l'observation positive et de l'expérience. Mais il n'en est pas moins vrai que c'est sur les lisières de cette élaboration philosophique que les

hommes de science ont trouvé parfois des suggestions importantes et même plus que cela! Il reste à savoir si la théorie d'Einstein sur la relativité, les recherches de Minkowski sur „le temps vécu" ou la notion de „temps physiologiques" des ouvrages de Carrel et de Leconte deu Nouy ne sont pas voisines de l'idée de Bergson sur la durée, ou même ne lui sont pas étroitement apparentées.

Ce qui est digne d'être retenu, c'est que de cette symbiose faite par Bergson entre la science et la philosophie se dégage une certaine athmosphére de morale et d'intellectualité devant laquelle nous ne pouvons rester indifférents. La doctrine de Bergson n'a pas aspiré à être un systéme dans le sens strict du not; elle a voulu être un progrès plutôt qu'une chose achevée, une voie plutôt qu'un terme. Sa principale préoccupation est de suggérer les questions et non de les clore. La vie est création ou, pour mieux dire, exigence de création. Cettce création ne gît pas quelque part, très loin, dans quelque passé mythique; elle continue au contraire, elle continue à l'infini au delà de nous, en nous, dans un scintillement perpétuel de nouveauté et d'imprévu. Dans la perspective de cette philosophie, nous apprenons que l'univers est vivant et non figé, que la vie n'est point aveugle mais traversée d'un élan généreux qui s'est chargé de l'élever jusqu'à la conception de Dieu et que dans tout ce travail que le fait de l'existence universelle réclame, la conscience humaine est une borne de frontiére.

Léon Brunschvicg – sans parler de ses nombreux ouvrages de philosophie générale et d'histoire de la philosophie – est l'auteur de deux oeuvres qui intéressent la pensée scientifique moderne: *La molalité du jugement*, parue en 1897, et *Les étapes de la philosophie mathématique*, parue en 1912. Il y a quelques années, Léon Brunschvicg a fait plusieurs conférences à notre Faculté de philosophie et a montré à cette occasion un réel intérêt pour le jeune mouvement philosophique roumain.

L'expression qui défint le mieux la pensée de Brunschvicg est celle *d'idéalisme scientifique* ou *d'idéalisme rationaliste*. Tout psilosophe qu'il est, Brunschvicg a une sérieuse formation de psysicien, de chimiste et surtout de mathématicien. Les prémisses majeures de sa pensée rappellent le fameux principe de Pascal: la grandeur de l'homme est dans sa raison. Le monde

est ce que notre pensée embrasse; au-delà de ce que nous connaissons, exist-t-il encore quelque chose? C'est problématique. Le grand souverain de l'existence, le seul souverain, c'est l'esprit. Dans la mesure où celui-ci crée l'univers et la vérité, il est facile de comprendre que c'est l'esprit qui doit se trouver au centre de toute préoccupation philosophique. La plus puissante affirmation de l'esprit réside dans la création de la science, mais d'une science qui – par delà les individualisations de l'expérience – doit s'inspirer de la fonction universalisatrice de la raison.

Il n'y a pas lieu d'insister ici davantage sur les aspects de la théorie de la connaissance par lesquels notre philosophe commence à édifier son systéme. Ce que nous avons dit jusqu'ici était cependant nécessaire pour faire comprendre que le fait d'accorder la première place à l'esprit et à la raison a poussé Léon Brunschvicg à insister toujours sur la primauté des mathématiques. Il va si loin à cet égard, qu'il arrive presqu'à juger de la valeur des différentes étapes de la culture humaine selon qu'elles ont représenté ou non un idéal mathématique.

L'Homo sapiens, ce modèle d'intelligence humaine qui a paru pour la première fois dans l'ancienne Gréce et s'est généralisé ensuite dans tout l'Occident moderne, résulte de l'invention de la méthodologie mathématique. Les propositions mathématiques prouvent que, lorsque l'esprit se replie sur lui-même et travaille méthodiquement sur les données qui viennent du dehors, il devient capable de créer le plus nouveau, le plus évident et le plus rigoureux ordre de connaissances. Le système de Pythagore, en tant qu'école de pensée mathématique, représente une heureuse révolution de l'esprit humain. C'est par là qu'a commencé la transformation de *l'homo faber*, l'oriental qui procéde d'une manière empirique, en vue d'une nécessité technique, à *l'homo sapiens* qui réfléchit sur les principes et qui sent le besoin de chercher toujours des justifications rationnelles.

Mais le sort de cet *homo sapiens* n'est pas d'être continuellement victorieux. Il connaît bien des périodes critiques, de doute et d'extinction. Lorsque le pythagorisme commence à chercher des figurations concrétes pour les rapports idéaux des nombre, la position de *l'homo sapiens* s'affaiblit tout à coup et il glisse du rationalisme au mysticisme. *L'homo credulis*, celui qui reste étranger aux valeurs rationnelles, passe maintenant

au premier plan et son règne va se prolonger des siècles durant, sur ce qu'on a appelé la „nuit mystique" de l'humanité qui remplira la période s'étendant de Platon à Descartes.

Avec Descartes, avec la nouvelle impulsion qu'il donne à l'esprit mathématique, les frontières de la civilisation moderne s'ouvrent et le monde peut se renouveler. La raison devient de nouveau la premiére maitresse de l'univers. Les phénomènes du monde se réalisent par le mouvement, donc par une essence simple qui correspond a une intuition tout aussi simple, pouvant être coulée en des formules mathématiques et mesurée quantitativement par l'arithmétique. La découverte de la géométrie analytique, c'est-à-dire de la solutin au moyen de l'algèbre des problèmes de géometrie, a montré qu'un plus grand nombre des phénomènes de la nature peut être exprimé au moyen des mathématiques universelles. Les relations mathématiques comprennent une vérité intrinséque, grâce à laquelle le vieux mirage d'un univers hiérarchisé selon des normes extérieures et définitivement éliminé.Soumettre la réalité aux normes mathématiques, comme l'a proposé Descartes, este un fait qui selon Brunchvicg fait epoque, une restauration de l'intelligence dans ses droits naturels.

Le moment kantien – et cela toujours par suite des implications mathématiques – représente un nouvel éffort pour délivrer l'intelligence de la servitude à la métaphysique et par là, pour fortifier en elle la conscience de sa propre fonction. Au moment de l'apparition de Kant, la philosophie européenne était dans une impasse: il y avait d'un côté la thèse rationaliste, soutenant que la nature pouvait être déduite par la simple activité de la raison, d'un autre côté, la thése de l'empirisme, affirmant que seules les données de nos sens sont valables et forment l'origine de nos connaissances. Cet antagonisme dramatique menaçait d'aboutir au scepticisme et d'amener à refuser à la science toute capacité intellectuelle. Heureusement Kant intervint dans ce conflit et lui donna une solution rédemptirice – et cela grâce à sa formation de mathèmaticien. Par son postulat bien connu de la synthèse entre les données de l'expérience et les catégories de la conscience, Kant n'a fait autre chose que de transposer sur le plan universel de la connaissance les données observées tout d'abord par lui dans l'apriorité et l'objectivité des mathématiques.

Les nouveaux aspects des mathématiques et de la physique apparaissent à Brunschvicg comme autant d'arguments en faveur de l'éminence de l'esprit. Les géométries non-euclidiennes en travaillant avec des nombres de 2 à *n* prouvent que l'intuition la plus capable de progrès est justement l'intuition la plus détachée, la plus capable de progrés est justement l'intuition la plus détachée, la plus émancipée de nos sens. Jusqu'à l'apparition des méta-géométries, l'espace était considéré comme un intermédiare nécessaire entre la raison et la réalité. Or, du moment que nous pouvons imaginer des formes de l'espace même en dehors de cette règle, cela signifie que notre esprit posséde la force de connaître, non seulement là où el est encadré de relations qu'on peut vérifier directement, mais aussi par delà, lorsqu'il sait briser – au moyen du raisonnement – le moule rigide de ces relations.

Brunschvicg a trouvé la plus récente justification de sa thése idéalise dans la théorie d'Einstein sur la relativité, théorie qui s'efforce de convertir la vieille antinomie kantienne de la raison et de l'expèrience en une synthése continue entre ces deux derniéres et il l'a trouvée surtout dans la théorie moderne des *quanta.* Par la physique révolutionnaire des *quanta,* l'image classique de l'atome a été detruite. L'atome n'est plus la dernière parcelle de la matière qu'on puisse se représenter, fragment d'espace indivisible et fixé dans la réalité; l'atome devient une entité presque dématérialisée, difficile à imaginer et occupant un espace que les physiciens conéoivent d'une maniére mathématique plutôt que physique. D'autre part, les mouvements du *quantum* om dèmontré une certaine insuffisance des mathématiques classiques et les physiciens ont eu recours à de nouveaux systèmes mathématiques basés sur les fonctions discontinues. Tout cela, déclare Brunschvicg, fait que l'homme de science parvient à une conception du monde correspondant à l'idéalisme rationnel, un monde dans lequel la raison et l'expérience sont considérées comme deux sources de connaissance également inépuisables, toutes deux dans un mouvement incesant et un va et vient réciproque.

Cette façon de penser de Brunschvicg pourrait sembler froide, trop abstraite et casuistique, si elle ne culminait en une vision éthique enthousiaste. Selon lui, le progrès réalisé par les hommes de la science ont la propriété de donner un sentiment d'universalité aux consciences

individuelles. Un rationalisme large doit être le fondement de l'amour et de la liberté. Rien ne peut mieux développer ce qu'il y a de divin et d'universel dans l'individu, que le désintéressement de notre raison. Le rationalisme parfait et l'amour sublime de l'humanité sont des valeurs qui coïncident. La vérité mathématique présente une unité intime entre les termes, intériorisation, immanence. Or, pour l'homme qui ne cherche son salut qu'au moyen de son propre esprit, cette intériorisation et cette immanence des mathématiques ne signifient-elles pas la méthode la plus substantielle, la plus féconde? L'homme de science et le héros sont taillés sur le même modéle. Dans la vie, le premier jettera sur le plateau de la balance les insignes de la vérité, le second celles de la générosité.

Ces deux groupes de forces peuvent se rencontrer, composer ensemble le tissu spirituel de l'univers et contribuer à la victoire morale, au progrés ou triomphe du jugement fort et indépendant, à l'unité de la famille, de l'état et de l'humanité.

Quant à **Paul Valéry**, on a dit de lui – et à juste titre – qu'il a été l'ntelligence poétique la plus ciselée de notre époque. Comme il l'a avoué lui-même, la principale source de cette puissance de ciseler réside dans la géométrie hellénique, modéle qu'il a suivi durant toute sa création littéraire. L'éloge que Paul Valéry adresse à cette géométrie hellénique mérite d'être rappelé, car il constitue l'un des plus clairs et des plus remarquables essais philosophiques qu'on ait écrit ces derniers temps.

La géométrie grecque est un modéle incorruptible non suelement de la connaissance qui aspire à sa forme parfaite, mais aussi des qualités typiques de l'intellectuel européen. Il est impossible de penser à l'art classique sans que nous pensions aussi à la discipline générale que la géométrie grecque lui a imprimée. Son monument – bien qu'invisible – jouit d'une réalité superbe. Ses dons des plus nobles régions de la sensibilité et de la pensée ont dû contribuer à édifier ce monument et les hommes qui l'ont construit ont sans doute été non seulement des travailleurs acharnés ou des penseurs profonds, mais aussi des artistes éminents ayant un sens raffiné de la perfection.

Quelle subtilité, quelle volonté n'a-t-il pas fallu pour réaliser cette harmonie si délicate et si difficile entre le langage commun et le

raisonnement précis? Que d'analyses ont été nécessaires pour des opérations motrices et visuelles si compliquées? Quelle correspondance on a realisée entre ces opérations et les propriétès linguistiques ou gramaticales de la parole? N'est-il pas merveilleux, en effet, que nous puissions – par de simples mots et combinaisons de mots – pénétrer avec certitude les secrets et l'étendue de l'espace?

Il faut comprendre toute la nouveauté que cette forme d'aspect solennel, splendide et pure dans sa ligne générale, a apportée au monde. Dans son domaine, chaque acte de la pensée est fixé à la place lui convient et tous ces actes arrivent à s'enchaîner, justement parce que chacun d'eux est séparé de l'autre. Cela nous oblige à penser à la structure d'un temple, édifice statique dont tous les éléments sont visibles et avouent clairement leur fonction. Les colonnes, les chapiteaux, les architraves, les ornements se distinguent sans qu'aucun d'eux ressorte ou trouble l'ensemble dont il fait partie – tout cela nous fait percevoir une analogie avec les éléments de la science pure telle qu'ils ont été conéus par les Grecs; les définitions, les axiomes, les thémes, les théorémes, les corollaires, les problémes etc. A cela, Valéry ajoute: j'entends la machine de la pensée rendue visible, l'architecture de la pensée entiérement dessinée, – le temple que le Mot a élevé à l'Espace, un temple qu'on peut élever indéfiniment.

Avec cette image de la géométrie hellénique, Paul Valéry a procédé à élaboration de sa poésie à la fois lyrique et philosophique.

De loin, l'oeuvre de ce poéte parait froide et sévère: elle ressemble au silence du Sphinx et à la dignité immobile des colonnes antiques; à un autel pour un génie de la Logique dépourvu de chaleur et de mystére; à une construction arhitectonique dans laquelle nous devinons que ce sont l'analyse, le calcul et la préméditation qui ont eu le dernier mot. Il nous semble entendre dire au poète; l'oeuvre d'art ne doit pas être une chose qui coule et qui change, mais une chose achevée, définitive, presque matérielle. Une sérénité comme celle des epaces glaciaires semble nous entourer: une hégémonie du système pur règne, ordonnant le chaos avec clarté mais sans sollicitude.

Cela est vrai, si nous considérons la poédie de Valéry à distance. Mais approchons-nous en! Comme la géométrie froide en apparence mais pleine de générosité dans le fond, la pensée poétique de Valéry nous

surprend. Son calme, sa fixité de marbre – qui dèpassent de beaucoup le procès primaire de l'inspiration – sont le produit rationel d'une élaboration prolongée et féconde. Tout y est peniblement acquis à force de tourments, de recherches acharnées de l'esprit. Rien de spontané: une sublimation âpre, exégétique.

Comme poète et comme philosphe, Valéry se place au rang des élus, peux nombreux: non pour l'Agora, mais pour les mystères d'Eleusis. D'ordinaire les poètes, mystiques de l'amour, de la beauté, de la douleur ou de la révélation, rêvent de construire un absolu d'ordre sentimental, esthétique ou religieux. Valéry n'obéit point à cette régle. Ce qui l'intéresse, ou plûtot ce qui le détermine, c'est la force de l'intelligence de l'intellect pur. Il cherche l'absolu dont il a besoin, non pas en dehors de la pensée, comme les autres, mais dans la pensée elle-même. Valéry ne chante pas dans sa poèsie les tumultes du coeur ou les rêves; il explore les profondeurs de al pensée, il veut saisir le chemin intime par lequel celle-ci arrive à se connaître et devient consciente de son propre fonctionnement. La seule perfection qui lui semble possible est celle de l'idée, à laquelle notre poète donne le sens platonicien du monde en soi et de réalité derniére. A la différence des poètes de la *vie*, Valéry tient à devenir le poète de la *forme*, c'est-à-dire le poéte méthaphysicien, celui du jeu abstrait, de la construction géométrique, le poète de l'intelligence et de la connaisance. Pour lui, l'art pensé, du type architectural, est le seul art. La poèsie ne doit pas se révéler toute dés le premier contact. Il est nécessaire que la pensée soit cachée dans le vers comme les principes nutritifs dans un fruit. La poèsie doit rapeller la composition savante et géométrique d'un rayon de miel mais dans lequel ce dernier pourrait garder le frais parfum des fleurs dont il a été tiré.

Chez Valéry, le poéte marche à côté du penseur, la main dans la main, se confond avec lui en une merveilleuse symbiose. Il l'a souvent affirmé: „les phénomènes du monde ne m'intéressent que sous le prisme de l'intellect. Je donne raison à Bacon quand il considère l'intellect comme une idole, mais je sais que je n'en trouve point de meilleure". Le nouvel art qu'il prèconise se confond jusqu'à un certain point avec la formule de la philosophie et même avec celle de la science de l'avenir: un art des idées, de leur ordre, de la pluralité de ces ordres d'idées. Ce fait ne doit

nous sembler ni étrange, ni vague. L'architecture n'est pas toute concrète, comme la musique n'est pas toute sonore. Aussi bien que dans les meta-géométries modernes, dans lesquelles nous pouvons construire par l'esprit des espaces à multiples dimensions, il ne tient qu'à nous, il ne dépend que de la force de notre esprit de localiser ou de transfigurer abstraitement les choses pour trouver – même dans d'autres domaines que ceux de l'architecture – des formes et des lignes architectoniques et des harmoniers ou des significations musicales dans d'autres réligions que celle de la musique. Il en est de même dans le monde des idées. Il y a un sentiment des idées et de leurs analogies, c'est-à-dire une volupté logique qui ressort du contact avec leur mouvement et leurs formes pures, et qui peut se manifester aussi bien que le sentiment du son, de la couleur ou de la logigue.

Entre *l'homme* et le *philosophe*, Valéry établit une nette démarcation. *L'homme* ne peut agir que dans la mesure où il limite la réalité et où il se contente d'une connaissance partielle; par contre le *philosophe*, du moment qu'il aspire à une connaissance entiére, est tenu de savoir tout et de ne rien éliminer. Voilà pourquoi il est fatal qu'entre l'acte de *construire* et de *connaître* des hésitations s'élévent et des points d'interrogation se dressent. Mais Valéry a choisi: pour devenir le poète de l'Esprit, il se crée à lui-même un monde de solitude et l'exercice spirituel, il s'enchaîne implacablement dans les rigueurs de la perfection formelle, s'opiniâtre à croire que l'ordre mathématique des éléments comprend une beauté doublée d'une pénétrante philosophie et pour finir il s'impose le devoir de prouver – au moyen de l'art le plus délicat – que l'esprit le plus soumis à la discipline est justement le seul capable de devenir infiniment libre.

Ces trois grands penseurs ont fait largement honneur à l'esprit humain. Ils sont nés en France, c'est la France qui les a formés, c'est elle qui a mis à leur portée sa tradition et ses canons spirituels mais – par leur créations et par ce qu'ils se sont efforcés d'exprimer au nom d'un idéal commun de connaissance – ils ont bien mérité de l'humanité entiére et ils ont gagné un droit de cité universel.

Ils se rapprochent tous les trois par un grand culte de l'abstraction. C'est le sort de l'abstraction que de rencontrer sur son chemin des ennemis ainsi que des amis: des *ennemis* puisqu'elle exige toujours de la force

d'âme et un sens spécial de responsabilité à l'égard des anticipations de l'esprit et que les âmes portées à l'inertie ou au simple pragmatisme utilitaire sont naturellement incapables d'aimer l'abstraction; des *amis*, parce que l'abstraction implique ce risque supérieur et desintéressé du besoin de renouvellement, dont les héros et les véritables travailleurs dans le champ de la connaissance se sont toujours approchés avec dévotion. Rien de plus erroné que de considérer l'abstraction comme un jeu stérile, capable tout au plus de saisir les raffinements de la pensée, mais non son essence et sa finalité objective. Les périodes vraiment constructives de l'humanité ont été celles qui ont donné asile aux idées générales et reconnu la primauté de l'abstraction. Sans le syllogisme aristotélicien, les universaux de la scolastique, le doute méthodique de Descartes, l'induction de Bacon, le numen kantien, l'idée hégélienne de l'esprit absolu, le concept de la causalité qui est à la base des expériences de Pasteur et de Claude Bernard, sans toutes ces formes et procédés abstraits, nous n'aurions jamais eu les cliniques et les laboratoires, nous ne serions pas arrivés à pénétrer pratiquement les secrets de la nature, nous n'aurions pas été les créateurs de la civilisation européenne et ne serions pas parvenus à appréciér la conception humaniste de la vie. Les héros de l'abstraction sont comptés parmi les bienfaiteurs de l'humanité et il convient de les associer au monde de nos préoccupations pratiques.

Il y a toujours eu des intermédiaires de génie entre la science et la philosophie. Tous ceux-ci ont ouvert de nouvelles perspectives à la pensée et ont éclairci des controverses ou des confusions contemporaines. Nous vivons maintenant en un temps où bien des ponts se rompent, où les problémes s'émiettent, očles disciplines s'isolent et où la relation des fonctions devient de plus en plus méconnaisable. Une vogue de „spécialisation" déferle sur le monde – „spécialisation" non pas conéue comme une division méthodique ou comme un procés transitoire, mais comme une dotrine et une forme générale d'organisation du monde. Il semble que nous ne nous rendions pas compte suffisamment de l'étendue et des conséquences de ce fait. Cette spécialisation des esprits et de l'activité pratiques se prolonge fatalement en une spécialisation dans les âmes et dans la volonté des hommes. De là – ou du moins de là aussi viennent l'isolement et les refus que nous connaissons bien: les hommes

qui ne peuvent plus s'entendre entre eux, les individus et les peuples qui ne savent plus trouver la méthode d'une véritable entente, les suspicions et les réserves au sujet des réalités les plus évidentes, les notions qui s'écroulent sous leurs propres contradictios, une préférence enfin pour le provisoire et les atermoîments répétés d'une décision qui clarifie tout cela. Dans cette occurence, les trois penseurs: Bergson, Brunschvicg, Valéry – peuvent nous rappeler à l'ordre.

La spécialisation est nécessaire pour conserver, consolider, pousser la connaisance des choses aussi loin que possible. Mais pour établir des relations, pour éclaircir les ténèbres et pour ébranler l'inertie, pour donner à la pensée une note d'humanité chaude et généreuse, ce qui est nécessaire c'est la synthèse et la réciprocité des disciplines.

On a même besoin parfois de certains rapprochements que la pensée commune jugerait absurdes. Ainsi par exemple celui de Bergson entre l'idée de l'évolution biologique et la métaphysique, ou celui de Brunschvicg entre l'orientation de l'esprit mathématique et la structure des formes de la civilisation, ou encore le rapprochement de Valéry entre la simplicité classique de la géométrie et le lyrisme en profondeur de la poésie pure. Si hardis que ces rapprochement nous paraissent, nous devons tenir compte qu'ils représentent justement l'esprit européen, qu'ils expriment son besoin continuel de recherche et qu'ils justifient les droits le d'esprit à l'investigation – presque jusque dans le domaine de l'impossible. Au fond, si la culture européenne cessait d'être attirée par des manifestations de cette sorte, ne se confondrait-elle pas avec le pragmatisme conformiste des civilisations matérialistes et ne prendrait-elle pas l'aspect des diagrammes et des statistiques de ces dernières? La culture européenne ne serait plus alors qu'un prologement ou une succursale des civilisations matérialistes.

La leéon qui se dégage de l'oeuvre et de la pensée audacieuse des trois philosophes dont nous avons parlé, nous incité, en derniére analyse, à la recherche de la verité.

Quelques mots de Bergson résument cette idée mieux que tout ce qu'on pourrait dire: „On ne finit jamais de trouver la vérité; connaître la vérité, c'est la chercher; et la trouver, c'est la chercher plus loin encore et cette fois avec une volonté accrue et une émotion plus grande que jamais"!

BERGSON ÎMPLINEȘTE 75 DE ANI

La 18 octombrie 1859, într-un cartier modest al Parisului, vedea întâia oară lumina zilei cel care avea să ajungă unul dintre cei mai de seamă gânditori ai vremurilor moderne, filosoful Henri Bergson.

De atunci s-au scurs trei sferturi de veac. Pe cuprinsul lor, s-a înscris linia senină și aristocratică a unei vieți fericite. Cariera filosofului Bergson constituie un semn al încrederei pe care trebuie s-o avem în oameni, în rostul și în așezările lor.

În jurul gânditorului, toți și-au dat cuvântul de ordine al respectului și al devotamentului solemn. Rareori, mulțimea acțiunilor omenești a putut dovedi, cu atâta strălucire că, într-adevăr, dacă există o forță capabilă să imprime pe deasupra tuturor luptelor și pasiunilor omenești un cult integral al respectului, acesta nu poate fi decât primatul gândirii, atunci când o simțim stăpânită, până în adâncurile ei, de nevoia răscolitoare a înțelegerilor.

Cu toate că n-o găsim nicăieri trâmbițată, data acestei aniversări, aceea care face din Bergson patriarhul gândirii contemporane, este înregistrată cu emoție, în colțurile cele mai diferite de lume. În fața ei se înclină sărbătoresc toți aceia în sufletele cărora filosofia lui a știut să strecoare fie o scânteie de înțelepciune, fie principiul moral al unei împăcări fecunde cu ei înșiși, cu oamenii, cu viața și, până în cele din urmă, cu Dumnezeu.

* * *

Gândirea bergsoniană este aceea a sensibilității, a vieții, a agitației contemporane. Înscriindu-se pe linia începută de anticul Heraclit, ea demonstrează, mai convingător decât oricare alt sistem anterior de filosofie, că *schimbarea* constituie realitatea cardinală a existenței și, ca atare, ea este forma esențială din care se țese misterul de viață al lumii și, deopotrivă, al sufletului omenesc.

Sistemele, criteriile, prejudecățile, în general toate mijloacele care susțin aparent procesul înțelegerii în spiritul nostru, în fond, nu sunt decât forme limitate ale unei inteligențe mecanice, cu destinație exclusiv utilitară. Adevărata ei misiune nu este aceea de a ne face să înțelegem în mod speculativ realitatea, ci de a ne lumina acțiunea pe care trebuie s-o întreprindem, în decursul adaptării noastre la necesitățile vieții.

De aceea, mijlocul cel mai adevărat pentru a înțelege și a gândi realitatea este calea divinatorie a intuiției. Este o formă de simpatie intelectuală, prin care străbatem în interiorul fenomenelor, prin care putem sesiza direct la sursă ritmul vieții, prin care ne apropiem, atât cât ne stă în putință, de făgașul în care tresaltă ecoul îndepărtat al absolutului.

Numai parcurgând opera întreagă a filosofului ne putem da seama cât de fecundă a putut fi această metodă, pentru multe din problemele de bază ale gândirii filosofice. Prin ea, Bergson ne-a dat explicări moderne asupra duratei, asupra timpului omogen, asupra rolului pe care îl joacă inteligența omenească, asupra valoarei gândirii, asupra instinctului ca formă superioară a vieții, asupra libertății ca mijloc de exprimare morală a elanului creator, asupra raporturilor care se țes între memorie și conștiință. Poate că, fără contribuția bergsoniană, istoria culturii omenești ar fi fost lipsită de cel mai interesant și de cel mai lămuritor principiu, în ce privește o caracterizare obiectivă, pentru doctrina de gândire a vremurilor noastre.

Rareori, un sistem de gândire a putut fi, pentru spiritele unei epoci, un ferment atât de activ și de răscolitor, de cum a fost și este încă, în vremea noastră, filosofia bergsoniană. Așa cum stă scris în soarta marilor realizări, împrejurul ei s-a împletit o gamă bogată de aprecieri, de la cele mai negativiste, până la acelea gata să proclame cele mai definitive consacrări.

Astfel, s-a spus că bergsonismul este o doctrină ostilă gândirii sistematice, pe cât este de favorabilă credințelor oarbe sau intelectualității lipsite de exegeza metodei. Unii au văzut în gândirea bergsoniană o filosofie potrivnică științei, după cum alții au proclamat-o apologia sterilă a unui amoralism anarhic, strein de tot ce ar putea constitui virtute integratoare, pentru o cunoaștere organizată a lumii.

Desigur, nu este locul aici de a spulbera asemenea obiecții. De asemeni, ar fi un gest cu totul naiv a încerca să apărăm o operă care,

încă de mult, a fost înscrisă între valorile statornice ale gândirii omenești. Astfel, vorbind despre doctrina bergsoniană, Charles Péguy scrie: „Orice am gândi metafizic despre sistemul bergsonian, e fapt cert că atunci când Bergson a făcut să țâșnească metoda sa, el și-a cucerit în mod definitiv locul, în istoria eternă a gândirii omenești".

Într-o lucrare în care încearcă să caracterizeze spiritul și tendințele filosofiei noi, Edourd Le Roy scrie, în legătură cu gândirea lui Bergson: „După o riguroasă meditare, simțindu-mă deplin conștient de valoarea afirmărilor mele, pot să declar că revoluția pe care o impune spiritului omenesc egalează, ca însemnătate, pe aceea a lui Kant și chiar pe aceea a lui Socrate".

Bergson este cel mai cunoscut gânditor al vremurilor noastre. Numele lui a făcut, demult, înconjurul lumei. În America, decanul filosofilor de acolo, William James, îi propagă, entuziast și convins, doctrina. În Asia, gânditorii indieni găsesc în intuiția bergsoniană confirmările filosofice ale spiritului care însuflețește credința lor budistă. Într-o scrisoare adresată filosofului, de către Kaneko, cel mai notoriu gânditor al Japoniei moderne, se spune că, în crezul de viață al tineretului japonez de astăzi, sensul gândirii bergsoniene a străbătut fecund, ca „o muzică misterioasă și profundă".

În afară de sfera preocupărilor strict filosofice, spiritul bergsonian își îndeplinește, deopotrivă, și în alte domenii, misiunea lui novatoare. Literatura lui Marcel Proust – literatura duratei –, muzica agitată a lui Debussy, încercările școalelor impresioniste de a strivi cultul imobilității în artă, doctrina acțiunii așa cum o găsim propagată în ideologia sindicalistă, toate acestea sunt forme de cultură ale vremurilor noastre în care pulsează inspirația, nervul și ceva din sensul misterios al gândirii lui Bergson.

* * *

Am poposit pe marginea unei aniversări. Subliniind acest eveniment, știm dinainte că nu ne-am putut feri de riscurile unui îndoit păcat: pe de o parte, de atingerea fatală cu banalitatea și balastul convențional, pe de altă parte, de teama de a nu fi fost inconsecvenți, față de unul din sensurile intime ale înțelepciunii bergsoniene.

Ne amintim, cu acest prilej, una din minunatele și lapidarele sale precizări: „Ținem la elogii și la onoruri, în măsura în care nu știm dacă

am reușit sau nu... Acela care este absolut sigur c-a întemeiat o operă vie și durabilă nu are ce face cu elogiile ce i se aduc. El se simte mai presus de gloria socială care se intonează în jurul lui, se simte mai presus, pentru că este un creator, pentru că știe acest lucru, pentru că bucuria pe care o trăiește este o bucurie adevărată, de esență aproape divină".

În istoria sistemelor de gândire ale culturii omenești, contribuția lui Bergson este desigur cea mai umană, cea mai aproape de esența vieței pe care o trăim real și, de asemeni, poate cea mai emancipată de rigorile sau de prejudecățile clasice ale dialecticei. Doctrina bergsoniană, mai mult ca oricare alta, închide sensul simțirii, al acțiunii, al moralei și al religiei contemporane...

PAUL VALÉRY, GÂNDITORUL

Văzută de departe, opera lui Valéry poate părea rece și severă. Seamănă cu tăcerile Sfinxului și cu demnitatea nemișcătoare a coloanelor antice. Altar pentru un geniu logic, fără căldură și fără mistere. Edificiu de arhitect, în care simțim cum cuvântul hotărâtor l-au avut analiza, construcția, ordinea, premeditarea. Parcă îl auzim pe poetul-gânditor rostind: „opera de artă trebuie să fie nu ceva care să curgă și să se schimbe, ci un lucru sfârșit, definitiv, aproape material". Înfățișare puternică, superbă maiestate apolineană! De pretutindeni – am spune – ne înconjoară o seninătate ca de spații înghețate; peste tot ni se dă impresia că tronează o hegemonie a sistemului pur, ordonând luminos și cu tăcută solicitudine haosul...

Dar să nu privim lucrurile doar de la distanță! E nevoie și de o altă perspectivă: una care să ne apropie de taina și respirația lor interioară.

Arta lui Valéry cuprinde mai mult decât arată. Liniștea și fixitatea ei de marmoră închid în ele concentrări și tăceri active. Nu au reieșit dintr-un proces simplu și primar al inspirației; sunt produsul cristalizat al unei elaborări îndelungi, necruțătoare. Orice moment, în această împlinire, este plătit cu prețuri grele, cu frământări și căutări neînduplecate ale minții. Nimic nu e spontan, nediferențiat; pretutindeni, sublimare și exegeză. Totul a trebuit să treacă prin filtrul, prin ordinea, prin focul unei gândiri stricte.

Simțim, mai întâi, sub semn de mare implicație tutelară, spiritul geometriei grecești. Poetul o socotește drept un model incoruptibil, aspirând la formă perfectă, purtând în el însuși esența vocației europene de cultură. Fiecare fapt de cunoaștere este fixat pe un loc care i se potrivește substanțial și i se cuvine cu legitimitate. Și, pentru că fiecare fapt își are individualitatea lui bine definită, lănțuirea lor devine sigură, precisă, în măsură să conducă la conformarea de construcții monumentale.

Să ne gândim – ne invită poetul – la structura și înfățișarea unui templu antic! Edificiu solid, ale cărui elemente constitutive – coloane,

capiteluri, arhitrave, ornamente – pot fi desluşite şi separat, fără ca prin aceasta să trebuiască a le smulge din integritatea şi armonia totului căruia îi aparţin. La fel, se afirmă mai departe, şi în domeniul ştiinţei pure: un sistem unitar, indestructibil, înăuntrul căruia fiecare element component – concept, definiţie, axiomă, temă, teoremă, problemă, corolar ş. a. – poate fi perceput cu individualitatea lui aparte. Contemplând această ordine, Valéry consideră că a descoperit sau că poate descoperi maşina gândirii. Aceasta i se înfăţişează limpede, pregnant, cu desenul ei ferm, cu arhitectura ei convingătoare. Un templu, şi aici, pe care *Cuvântul* înţelege să-l dedice *Spaţiului.*

Această imagine a geometriei elenice, cu puterea ei intrinsecă, străbate în toată creaţia poetică a scriitorului. Ca poet, Valéry se situează în tabăra celor puţini. Se dăruieşte mai puţin Agorei; preferă misterele de la Eleusis. De-a lungul vremurilor, atâţi poeţi – mistici ai iubirii, ai frumeseţii, ai durerii, ai revelaţiei – au visat să-şi clădească absoluturi de ordin sentimental, estetic sau religios. Valéry, nu fără a strecura şi un anume scepticism în rafinamentul lui, sfidează aceste reguli sau tradiţii. Ceea ce îl interesează, mai presus de orice, este puterea minţii, a intelectului pur. Aspiră spre un absolut, dar nu prin extrapolări ale gândirii, ci rămânând înăuntrul acesteia. Nu va cânta tumulturile sau visările inimii; sondează însă adâncimile inteligenţei. Pasiunea lui este să pătrundă cu luciditate în acel proces intim prin care această inteligenţă ajunge să se surprindă, să se cunoască pe sine, să devină conştientă de funcţionarea ei.

Vede posibilă o singură perfecţiune: cea cuprinsă în *idee.* Poetul îi atribuie un înţeles platonician de lume în sine şi de realitate ultimă. Spre deosebire de poeţii *vieţii,* Valéry a ţinut să fie un poet al *formei.* Şi implicit: un poet al jocului abstract, al inteligenţei, al cunoaşterii, totul cu întrepătrunderi subtile, într-o nesfârşită alternare de coborâri pe pământ şi urcări în transcendent. Subsumează totul, inclusiv incandescenţa conţinută a imaginaţiei, ca şi nervozitatea ascuţită a lirismului său stăpânit, unei arte gândite, raţionale, de tip arhitectonic.

Poezia – ni se spune – nu trebuie să ni se dezvăluie în întregime, dintr-o dată, la primul contact cu datele ei ori la primele solicitări. E necesar ca gândirea să stea ascunsă în vers, ca principiile nutritive în

fruct. Ea trebuie să semene cu organizarea savantă și geometrică a unui fagure de miere, în care însă aceasta să își poată păstra, inefabil, toată savoarea și tot parfumul florilor din care a fost extrasă.

Poetul și gânditorul, deci, merg mână în mână. Se contopesc într-o miraculoasă simbioză. Se preconizează o artă nouă, confundându-se oarecum cu deschideri de seamă din filosofia vremii: o artă a ideilor, a punerii lor în ordine, a pluralității existente sau pe cale de constituire în această ordine. Faptul nu trebuie să ne pară nici vag, nici straniu. Nu toată arhitectura e concretă, după cum nu toată muzica e sonoră. Ca și în metageometriile moderne, care ne propun să construim mental spații cu oricâte dimensiuni, depinde de noi, de forța spiritului nostru, ca să găsim și în alte domenii decât cel propriu-zis al arhitecturii forme și linii arhitecturale sau și în alte regiuni decât ale muzicii armonii și semnificații muzicale. Tot așa, și în lumea ideilor. Există un sentiment al ideilor și al analogiilor.

S-ar spune că Valéry așează o demarcație între *om* și *filosof*. Omul nu poate acționa decât în măsura în care trunchiază realitatea, mulțumindu-se cu o cunoaștere parțială; filosoful, dimpotrivă, întrucât aspiră la cunoaștere deplină, este dator să știe tot ce se poate ști, să nu elimine nimic. E fatal, de aceea, ca între *a construi* și *a cunoaște* să se ivească ezitări și semne de întrebare. Dar Valéry alege: ca să devină poet al Spiritului, el își va crea în imperiul sensibilității proprii o mare asceză intelectuală. Se va înlănțui necruțător cu nesfârșite rigori ale perfecțiunii formale. Se va îndărătnici să creadă până la capăt într-o ordine matematică a elementelor. Își va impune să demonstreze, prin mijlocirea delicată și subtilă a poeziei, că spiritul în întregime legat este singurul capabil să devină cu desăvârșire liber.

Avem de-a face cu un scriitor unic în felul lui. Și, deopotrivă, cu o creație construită în bună parte din fulgerări, din fragmente, din sincope, din puncte nodale, din nesfârșite căutări, toate acestea de natură să conveargă coherent înspre un stil, o unitate, o destăinuire în felul ei încifrată sau ermetică, în ultimă instanță o gândire. Ni se pune în față o materie poetică inedită: *inteligența*. Și anume: inteligența în ea însăși, conștientă de funcțiunea ei, spectatoare și totodată propriul ei factor motrice, încercând să se descopere și să se definească, să se cunoască în mod absolut.

Rareori, desigur, o încrucișare mai subtilă de confruntări între conștiința proprie și o zonă intimă de mistere tinzând să-i reziste. De aici, în mod ineluctabil, o dramă: dialog perpetuu cu sine, cu nevoia dureroasă de a se găsi o punte posibilă între tendința speculativă și impulsul creator, între spontaneitate și efort, între pateticul intelectual ridicat la rangul de valoare poetică și sentimentul poetic devenit încordare metafizică.

Acest *„ministère de la Parole"* – cum a fost denumită magistratura spirituală a poetului nostru – nu a recoltat numai omagii, ci a trezit și rezerve. În creația lui Valéry – s-a spus – vedem coloane, capitele, frize, metope, dar nu și templul ca atare. Nu cumva atâta cult al *formei*, cu izolarea conținutului în speculații și încifrări, ar putea să însemne izolare, impersonalitate; oficiere hieratică ori rupere de unele pulsații vii ale umanității? În acea atitudine a poetului, deopotrivă și a gânditorului, ambele îndemnându-l mai mult spre *lucrarea* spiritului decât spre opera efectivă, nu stăruiește oare o prezumție a scriitorului?

S-ar putea, sub impresia unor constatări imediate, să considerăm că în poezia lui Valéry totul este abscons, criptic, învăluit într-o incantație formală și eterizantă. Adevărul, însă, este diferit. Clasicismul lui Valéry nu privește numai forma; străbate, totuși, și în materia reprezentărilor sale.

Un exemplu, în acest sens: *La Jeune Parque*. Prin tansparențe simbolice, poemul ne îngăduie să deslușim, dacă nu o acțiune în toată puterea cuvântului, oricum, o situație tinzând înspre aceasta. E povestea de iubire a unei fecioare, tulburată de dorințe și așteptări nemărturisite. Dintr-o nevoie primară de puritate, e gata să blesteme viața și chemările ei. Încearcă să lupte împotriva tentației, fie și apelând la moarte ca soluție izbăvitoare. Până în cele din urmă, se va lăsa învinsă de forța naturii și de iubire.

Povestea poate fi luată și în sine, ca expresie a unei visări, a unui gând în acțiune, a unor imagini din realitate sublimate prin închipuire și magie artistică. Nu mai puțin, însă, îi putem atribui și semnificații filosofice. Pare cu putință, anume, ca în aspirația la înălțimi și puritate a tinerei fecioare să deslușim postulări asemănătoare cu ideea platoniciană sau cu ceea ce ar vrea să reprezinte conceptul de făptură nedeterminată din gândirea lui Hegel. Problemele lumii și ale civilizației europene au

făcut să vibreze în cugetul lui Valéry și corzi de filosof al culturii. Pot fi date continentului nostru diferite definiții: geografice, biopolitice, economice, sociale ș. a. Aceea spre care gravitează gânditorul nostru are pondere spirituală. Consideră Europa drept locul unor mari generozități logice, întrunind în ele atât abstracțiune rece, cât și umanitate debordând de viață. Să trecem în revistă: *numărul* lui Pitagora, *ideea* lui Platon, *silogismul* lui Aristotel, *inducția* baconiană, *îndoiala metodică* a lui Descartes, regula *unităților* din catechismul poetic propus de Boileau, *monada* lui Leibniz, *lucrul în sine* al lui Kant, *spiritul absolut* al lui Hegel, *elanul creator* din filosofia bergsoniană ș. a. Pe toate acestea Valéry le-a trăit, le-a introdus ca esențe și concentrări în arta lui, le-a înfățișat în haina sublimată a poeziei, ca un exeget al tuturor, totodată și ca un trubadur al lor, maestru de canoane clasice pe harfe ale modernității.

Într-un eseu celebru, *Criza spiritului*, scris și publicat în 1919, sub impresia ororilor produse de primul război mondial, nu mai puțin și a insultei pe care aceste orori au putut s-o aducă Spiritului, culturii și umanității în genere, Valéry a exclamat: „Noi, aceștia, știm acum cât putem fi de muritori“ („*Nous autres, nous savons maintenant que nous sommes mortelles*“). Presimțind că va fi posibil și un al doilea război mondial, Valéry, într-un stil de chemare aspră la ordinea judecății și a vieții, ne-a avertizat. Cum e cu putință, oare, ca „în plină conștiință, în plină luciditate, în prezența și sub răscolirea atâtor teribile amintiri, în preajma nenumăratelor morminte pe care le-am văzut deschizându-se tragic în fața noastră, când în clinici și laboratorii enigmele cancerului și ale tuberculozei ne cer să le înfruntăm cu pasiunea datoriei umanitare și cu înțelesul datoriei de a servi, oamenii să încerce și să consimtă ca încă să se joace cu focul morții?...“

Acestea nu sunt numai *cuvinte*; au și înțelesuri de *acte*. Se sprijină pe curajuri ale gândirii și ale culturii; pulsează în ele adevăruri umane. Rațiunea din care au izvorât, sub ordonarea căreia s-au agregat, le conferă adevăr, putere, universalitate și mesaj. Am greși, socotind rațiunea doar o forță rece, dominată de simetrii statice și formale, nu și o forță vie, penetrantă, răscolitoare, capabilă ca în luciditatea ei de sistem să implice căldură, patetism, voință scrutătoare până în adâncimile insesizabile ale existenței noastre spirituale.

Reflectăm, mereu, la apropierea pe care Valéry o face între simplitatea clasică a geometriei și lirismul în profunzime al poeziei pure. Curajul acestei apropieri nu trebuie să ne mire. Ea poate reprezenta ceva din vocația spiritului european; poate exprima – într-un chip atacând înseși ziduri ale imposibilului – aplecarea acestui spirit spre cunoaștere, cu nesfârșitul drept la investigare al minții omenești.

Gândirea lui Valéry? Dacă vreți, o gratuitate! Dar o gratuitate superioară, sub puterea căreia ajungem să respirăm într-un aer tare de frumuseți ale minții, de înălțimi, de altare ale inteligenței, de chemări înspre un adevăr dureros de adevărat și de necruțător: scânteia, fără de care nu ar putea să existe și să funcționeze condiția umană, trebuie să învățăm s-o descoperim, s-o aprindem, s-o punem să se reaprindă necontenit în noi...

MOARTEA FILOSOFULUI OSWALD SPENGLER

O telegramă laconică venită din străinătate ne-a anunțat, deunăzi, moartea neașteptată a filosofului german Oswald Spengler.

Pe marginea acestui eveniment, simțim o prelungă înfiorare. Spengler este un nume care închide în el ceva adânc și solemn, din spiritualitatea vremei noastre. Epoca de după război, cu sufletul ei specific, cu așteptările ei înfrigurate, cu nenumăratele ei neliniști dureroase pentru ceea ce ar putea să mai fie soarta lumii de acum înainte, prin toate acestea, trebuia să producă, sub forma unui proces de integrări firești, o gândire ca aceea pe care ne-au adus-o paginile grele din *Declinul Occidentului*, opera fundamentală a filosofiei spengleriene.

A fost o carte revoluționară, uluitoare, o carte nouă, în fața căreia spiritualitatea contemporană a trebuit să se frământe, îndelung, în căutarea unei atitudini care să-i găsească locul potrivit printre curentele de gândire ale vremei. Pentru mulți, Spengler a părut neînțeles, bizar, haotic, un simplu atlet al gândului, fără altă finalitate decât aceea a unor fascinante acrobații spirituale. I s-a imputat o severitate excesivă pentru știința modernă; i s-au pus în față, fără milă, și cele mai mici contradicții, chiar acelea care trebuie să rezulte necesar, în toiul unei expuneri care are de apărat o credință și o înțelegere nouă despre lume.

Pesimismul lui profetic i-a adus îndârjiri nenumărate, dintre care unele nu s-au sfiit de a-și duce încordarea până la a-l proclama un rău sfătuitor al lumii în general și al națiunii lui în special. Alături de aceste incriminări, s-au plasmodiat și altele, desigur acelea pornite în chip uniform din tabere și concepții reacționare, tinzând să-l denunțe contemporanilor ca pe un ateu, ca pe un ignorant emfatic și, în fine, ca pe un orgolios, inconștient față de faptul că doctrina lui seamănă gânduri de natură să rupă, în chip tragic, echilibrul sufletesc al omului modern.

Ce cuprindea oare, filosofia spengleriană, atât de răsunător, încât să tulbure, până la obsesie, o epocă și o colectivitate omenească, de altminteri, caracterizate tocmai printr-o apatie și o toleranță marcată, față de întreaga varietate a curentelor contemporane de gândire?

* * *

Spengler neagă continuitatea spiritului. În loc de *origine istorică*, el folosește noțiunea de *cultură*, în locul realizărilor logice de istorie, el instaurează noțiunea de *civilizație*; iar pentru a da faptelor omenești un fundament metafizic, el postulează necesitatea ideei și a credinței în *Destin*. Potrivit acestui destin, orice cultură se realizează într-o civilizație corespunzătoare, care reprezintă forma ei fatală de declin. Sensul suprem al tuturor faptelor de istorie este acela că moartea există în ele ca o forță imanentă, ca ceva care își desfășoară realitatea nu ca o simplă etapă de sfârșit, ci ca un fapt dat de la început, odată cu nașterea lucrurilor.

Epoca modernă a Occidentului, începând odată cu primele decenii ale secolului al XIX-lea, este o epocă de declin, reprezentând prin aceasta, pe planul cel mare al desfășurărilor istorice, o consecință la fel de logică precum și aceea sub semnul căreia au trebuit să moară, rând pe rând, cultura Egiptului, a Chinei, a Babilonului, a Indiei, a Antichității greco-romane, a Arabiei și a Mexicului.

Cu alte cuvinte, epoca în care trăim nu mai reprezintă prospețimile organice ale culturei, ci osificările tragice ale civilizației corespunzătoare, preludiu simbolic al sfârșitului, pe panta căruia lumea noastră este angajată categoric și iremediabil.

Fenomenul cel mai vizibil al vremurilor noastre, pe plan spiritual, este o impetuoasă răsturnare a valorilor de cultură, prin urmare, tocmai fenomenul care caracterizează, în istoria societăților omenești, fazele ei de declin. Astfel, Rousseau, respingând cu hotărâre toate formele și convențiunile culturale, predică, în chip faimos, reîntoarcerea la natură. Schopenhauer, Hebbel, Nietzsche, Ibsen, Wagner și Strindberg, aceste nume răsunătoare ale spiritualității moderne, în concepția lui Spengler, nu fac decât să înfățișeze, sub forma unei problematici patetice, nihilismul vremei. Ei nu mai trăiesc morala, cu înfiorările adânci ale unor chemări imanente, ci o discută cerebral, făcând din ea, cu bună știință, o bază arhitectonică a sistemelor lor de gândire.

Pasiunea epistemologică, și ea, cunoaște, în zilele noastre, aceeași soartă, devenind, din trăire organică, o simplă instrumentație spirituală pentru problemele vieții cotidiene. Din ce în ce mai mult, viața noastră devine mai „fără suflet“, înregimentându-se sub o tutelă aspră și fără ecouri creatoare, a intelectului. Morala contemporană cunoaște din ce în ce mai rar tragismul sub semnul căruia se nășteau, altădată, eroii. Morala de azi este o morală plebeică, a celor mulți, o morală de prevenții, de prudențe, o morală tinzând programatic la evitarea dificultăților și numai la atât. Concepția materialistă a istoriei, punând primatul economic la baza realizărilor sociale, constituie o dovadă în plus. Idealurile sociale ale vremurilor noastre, fie că se numesc Umanitate sau pace universală, prevedere socială sau bunăstare a câtor mai mulți, de asemeni, nu fac decât să pledeze aceeași teză decadentă, a fricei de destin și a baricadelor materiale, ridicate în locul unde valorile sufletești au încetat de a mai exista. Cuvântul cel mai răspândit al vremei noastre este acela de *muncă*. Dar aceasta e o noțiune tehnică, presupune organizări, este o formă în care elementul suflet nu-și poate găsi de la sine un loc care să-l reprezinte, este o atitudine de serie, care face din oameni mașini și din actele lor ceva elementar, care tinde să ia înfățișarea secătuită a automatismelor.

Arta secolului al XIX-lea, alături de celelalte manifestări spirituale, reprezintă, și ea, o formă decadentă. Nu mai există suflul entuziast care îi dădea căldura și nervul de altădată. Pictura folosește un spațiu din ce în ce mai matematicizat, în locul vechiului spațiu, inspirat de trăiri și înțelegeri personale. Artistul, în vremurile noastre, nu mai poate fi artist; devine și el un muncitor, nemaiputând să stăpânească secretul cel mare al creărei de forme, ci, dimpotrivă, abdicând de la misiunea lui spirituală, prin acceptarea unor forme dictate din afară, de către unul sau altul dintre interesele materiale ale vieții curente. În vreme ce muzica lui Bach, a lui Haydn sau Mozart trăia de la sine, printr-un complex inefabil, organic, de valori vii, muzica lui Wagner e frământată, voită, scrisă parcă nu în perspectiva destinului totalitar al oamenilor, ci în aceea a unor preocupări contingențiale, inegale în tensiunea lor intimă.

Pe deasupra, secolul al XIX-lea este un secol lipsit de religiozitate, semn categoric de decadență culturală. Socialismul propaga un crez de viață în care există, se pare, un sentiment sau o năzuință faustică, dar

care s-a transformat într-un sens de ireligiozitate. Idealul lui este „omul civilizat", acela care să trăiască o viață senină de oraș, să beneficieze de toate comoditățile ei și care să trateze, cu o seriozitate care să semene direct cu religiozitatea, probleme de higienă și de educație cetățenească. Firește – spune Spengler –, religiozitatea născută în zodia adevărată a epocilor de cultură, de pildă, în pragul culturei homerice sau al celei vedice, s-ar fi manifestat altfel și ar fi purtat, în semnificația ei sufletească, principiul unor trăiri și înfiorări mai pătrunzătoare decât acestea.

În matematică, spune mai departe Spengler, nu se mai creează nimic remarcabil. Faptele care se mai ivesc încă nu sunt, pentru această știință, etape de talia celor însemnate de Descartes sau de Leibniz, ci „puneri la punct", „rotunjiri", „cizelări", toate fără importanță, mai bine zis, fără eficiență creatoare, pe linia de dezvoltare a înțelegerei matematice. Matematica nu mai este înfrățită, în vremurile noastre, cu filosofia. Contactul pe care îl avea înainte filosofia cu matematica – prin urmare, cu știința menită să creeze sufletește o perspectivă a numărului infinit – acum îl are cu etica, știința de norme, nu pentru cucerirea transcendentului, ci pentru organizarea vieții terestre și a vieții sociale.

În fine, filosofia nu mai are, în secolul al XIX-lea, vechiul ei caracter și primat metafizicist. În locul acestora, filosofia modernă devine etică, economică, socială, menită să ducă, nu prin întâmplare, ci prin consemnul fatalității istorice, la atitudini ca acelea reflectate în socialismul lui Marx – Engels, în anarhismul lui Stirner sau în dialectica asupra dramei sociale, așa cum o întâlnim la Hebbel.

* * *

Nu mai continuăm spicuirile. Cele de până mai sus, chiar în forma fugară în care au fost schițate, ne pot da o idee despre poziția îndrăzneață a gândirii lui Spengler și despre protestele firești pe care avea să le stârnească, în sufletele și mintea contemporanilor.

Este greu să se dea caracterizări lapidare și să se facă pronosticuri sigure despre filosofia lui Spengler. Unii îi prevăd o soartă mare, analoagă celor care, în istoria spiritului omenesc, au fost rezervate lui Hegel, lui Schopenhauer și lui Nietzsche. Diametral opuși acestora, alții, dimpotrivă, au văzut în opera lui doar exponența trecătoare a unei mode, cu atât mai strălucitoare, cu cât avea să trăiască mai puțin.

S-a vorbit, pornindu-se de la gândirea spengleriană, despre un neoromantism modern, apărut în chip necesar, ca o formă de echilibru și de realizare sufletească, în condițiile specifice de viață ale generațiilor de după război. Multe spirite mari ale vremei noastre au făcut apropieri statornice între Spengler și Bergson, primul reprezentând profetismul german, celălalt năzuința umanitară de totdeauna a spiritului francez. În opera lor există o mare trăsătură comună, desigur, o trăsătură a sensibilității moderne: admiterea iraționalului ca formă supremă de desfășurare a lumii. Totodată, ei se și deosebesc, de la acest fapt trebuind să pornească, până în cele din urmă, atât puterea filosofiei lor, cât și felul în care aveau să reprezinte, prin aceasta, două poziții simbolice de spiritualitate și de năzuințe moderne. Pentru Bergson, viața se datorește unui impuls primar – *elanul vital* –, care deschide drum, necontenit, unei evoluții ce nu poate fi prinsă, logic, în nici una din realitățile categoriale ale spiritului omenesc. Spengler pune această răspundere în seama unei fatalități de tip teologic, purtând, în totul, semnificația și transcendența Destinului. Bergson face apologia libertății. Spengler, pe aceea a fatalității. Primul este optimist, făcând din manifestările elanului vital etapele necesare ale unei existențe generoase și fericite; cel de-al doilea este profund pesimist, recunoscând în mișcările secolului nostru, în tendințele lui de imperialism și în dezlănțuirea frenetică a activității lui extensive, un semn hotărâtor al decadenței, și totodată al pieirii care nu mai poate fi oprită.

Nu au importanță contrazicerile, multe sau puține, care au fost găsite în filosofia lui Spengler. Semnificația lui ca gânditor se configurează altfel. Sunt mari nu numai aceia care ajung la rezultate arhitectonice, la sisteme înlănțuite în cetatea de fier a logicei desăvârșite. Sunt mari și aceia care știu să reprezinte dinamica neîncetată a cugetului și a sufletului omenesc. Poate, acesta este un sens mai adevărat al culturii și, mai ales, al gândirii filosofice. Ceea ce ne înfierbântă și ne încredințează de misiunea noastră, în fond, nu sunt numai conceptele definitive, ci, deopotrivă, și neliniștile noastre, căutările neîncetate, tensiunea simțită, clipă cu clipă, în frământările și nevoile de înțelegere ale conștiinței noastre.

Spengler e mare, ca și Bergson, tocmai prin această atitudine. Opera lui are ceva uluitor, demonic, folosește, din domeniile culturii

omenești, cele mai îndrăznețe perspective care s-au înfățișat, vreodată, sub pana vreunui gânditor. Cărțile lui au asupra spiritului o mare putere de fascinație. Te cuprind, strâns, într-un suflu dramatic și înălțător de spiritualitate. Prima oară se citesc greu. A doua oară apar limpezi ca inteligibilitate, dar tulburătoare, în ce privește convingerile care trebuie să nască sau să piară, pe marginea lor.

Nevoile de sensibilitate ale epocei noastre s-au recunoscut, adânc, în această gândire. Filosofia spengleriană a zguduit ceva din sufletul lumii actuale. Firește, cei mai mulți n-au vrut să primească gândul declinului, ca un fapt început sub semnul implacabil al fatalității. Pornind de la el, însă, toți au simțit nevoia să se gândească, mai atent, la soarta lumei actuale. Prin aceasta, misiunea filosofului se înfăptuia, cu adevărat. Omul și gândirea au fost puși la index. Tensiunea ei intimă, însă, nu putea fi îndepărtată. În viața și sensibilitatea omului modern, ea avea să străbată stăruitor și să marcheze, acolo, semnul unor convingeri și orientări noi.

De câteva zile, Spengler nu mai există printre oamenii vii. Noile concepții politice ale patriei lui i-au făcut ultimele zile de viață grele și dureroase. Pentru ideile lui a fost persecutat și i s-a dat a înțelege că nu mai are ce căuta în raza actualității. Se retrăsese într-un oraș de provincie.

Cărțile lui, însă, traduse în multe limbi și tipărite în sute de mii de exemplare, au continuat să trăiască și să întrețină un ritm activ, în problematica generațiilor nou ivite la practica culturei. Moartea lui, venită pe neașteptate, a impresionat. Spengler este un nume mare, hotărâtor, al generațiilor de intelectuali din vremurile noastre. Cei cari l-au citit simt astăzi, la moartea lui, emoții analoage acelora pe care le-au trăit, probabil, cei de altădată, atunci când au aflat că nu mai există, printre ei, Descartes sau Goethe.

UN UMANIST AMERICAN: EMERSON

Ralph Waldo Emerson este, după mine, gânditorul și scriitorul cel mai reprezentativ pe care l-a produs până acum puritanismul american. În același timp, opera sa ne dă o măsură caracteristică a chipului cum cultura de peste Ocean a atins forme și diferențieri proprii, continuând totuși sensurile generale ale spiritualității britanice din care s-a desprins.

În 1643, pe motivul că activitatea sa se depărta de spiritul și învățătura stabilită a bisericii, Peter Bulkeley, titularul unei parohii modeste din Bedfordshire, a primit, din partea episcopului său, interzicerea de-a mai predica. Tânărul preot, însă, nu s-a intimidat. Urmând exemplul unora din contemporanii lui, a emigrat în Continentul Nou. Aici, el a devenit întemeietorul unei familii de miniștri ai *Evangheliei*, în care, după o lungă tradiție de protestare împotriva intoleranței religioase, s-a născut, la începutul secolului al XIX-lea, cel ce avea să devină marele, originalul și înțeleptul Emerson.

Nașterea gânditorului nostru coincide cu un moment interesant din viața spirituală a Statelor Unite. Religia, în această epocă, luptând să se elibereze de constrângerea dogmelor, tinde să devină, din ce în ce mai mult, o morală. Romantismul începe să se facă simțit și în această Nouă Anglie. E drept, faimosul *„mal du siécle"*, așa de cântat în Europa, nu prinde aici. Însă, nu e mai puțin adevărat că își fac drum o seamă de aspirații confuze, toate alegându-și ca domeniu de predilecție viața religioasă a timpului, o viață religioasă aparte, greu de definit, amestec ciudat de forme panteiste cu reguli morale de tip rigorist. Sub acțiunea acestor aspirații confuze, lucrurile se vor schimba mult, panteismul de care aminteam adineaori va căpăta o căldură nouă, teza rigoristă se va transforma din dogmatismul de până atunci într-o adevărată fervoare morală și rezultatul final va fi că sub cupola simțirii americane *emoția* își va face o nouă și pătrunzătoare apariție. Dacă socotim și faptul că între timp gustul pentru literatura și filosofia germană se afla în creștere,

amândouă acestea fiind de natură să trezească și să întrețină în cugete o stare de misticism latent, vom înțelege că viața spirituală a Noii Anglii se afla într-un moment de răscruce și că nevoia de-a se ivi îndrumători de opinie se înfățișa mai hotărâtoare ca oricând.

Emerson a fost unul dintre acești îndrumători. În mod fericit, învățătura lui a știut să răspundă noilor chemări ale vremei, rămânând însă credincios, adânc credincios, tradiției.

Cea mai evidentă notă a vieții și a operei lui Emerson îmi pare sinceritatea lui. O sinceritate aspră, străbătută de fioruri metafizice, asemenea aceleia a lui Carlyle, marele său contemporan și prieten. În numele acestei sincerități, îl vedem pe gânditorul nostru nemulțumit de cariera sa preoțească. Într-un fel, ceva asemănător viitorului caz Renan, bineînțeles, mai puțin patetic și cu un stil general corespunzător liniei simple și rigide a puritanismului american. Ritualul la care îl obliga sacerdoțiul său îi pare o minciună; în orice caz, îl izbește dureros dezacordul dintre nota convențională a acestui ritual și emoția pe care socotea necesar s-o transmită credincioșilor.

Emerson își face, necruțător, scrupule de conștiință. Se acuză pe sine de nesinceritate. Are impresia că simbolul ascunde și chiar anulează pe Dumnezeu. Propune chiar bisericii ca actul cuminecăturii să nu mai fie socotit un act sacru, ci doar o ceremonie comemorativă. Refuzul acesteia îl mâhnește și îl determină la o hotărâre radicală. Justificarea lui e simplă și lapidară: „înțeleg să nu fac nimic, acolo unde simt că nu pot să-mi pun tot sufletul". Cu aceste cuvinte, Emerson părăsește biserica.

De-acum înainte, preocuparea majoră a scriitorului nostru va fi să descopere, să cunoască și să caracterizeze omul. Ideea de la care pleacă are în ea ceva maxim, aproape extatic: „omul deține în ființa sa intimă tot ce îi trebuiește pentru a se guverna; cea mai sublimă revelație este aceea că Dumnezeu se află în fiecare om". Prima călătorie pe care o face în Europa, patria clasică a umanismului, îl întărește în credința sa despre valoarea inegalabilă a individualismului. „Principala mea datorie – scrie Emerson în 1833 – stă în a mă conforma cu fidelitate credinței mele; în a-mi închina acestei credințe viața, în a mă supune ei în întregime și în a vedea după aceea ce se va alege."

Își dă seama, cu tristețe, că oamenii sunt divizați, că între ei domnesc neînțelegeri dureroase. Vin din faptul că, adeseori, omenirea a avut conducători răi, preocupați de victoria sectei lor mai mult decât de victoria adevărului. De aceea, calea sigură, mai bine zis, calea necesară pentru a ieși din impasurile pe care le trăim, este să revenim la adevărurile prime, adică la adevărurile pe care le putem atinge nu prin exercițiile penibile ale dogmelor ori ale dialecticii, ci printr-o mai bună, mai sinceră și mai plină cunoaștere de sine.

Cea dintâi datorie a omului este să gândească. Și anume, să gândească nu asupra vieții viitoare, ci asupra vieții sale prezente; nu asupra morții, ci asupra acelei imortalități despre care un spirit echilibrat și bine condus poate să aibă întotdeauna cunoștință. Astfel, pe deasupra ideei de sectă, de biserică tradițională sau de graniță națională, Emerson răspândește în lume un mesagiu idealist; un mesagiu în care, într-adevăr, există multe punctări de misticism romantic, dar și tot atâtea accente de viziune realistă a vieții.

Metafizica lui Emerson se desfășoară, și ea, tot în jurul omenescului. Între lumea exterioară și sufletul omenesc există identitate. Toate lucrurile ascultă de o lege unică. Spiritul uman este dator să descopere și să înțeleagă această lege. De fapt, ea constă din realitatea unui *suprasuflet*, în care se topesc și se unifică toate sufletele individuale. Iată, prin urmare, realitatea finală, care tinde să se încorporeze spiritualmente în fiecare om sincer, atunci când acesta lasă să se manifeste ceea ce este mai adânc în el, neimpresionându-se de diferitele convenționalități în stare să falsifice sau să disimuleze adevărul. În afara acestui fapt, nimic nu e definitiv, totul e tranzitoriu.

Pentru a atinge punctul în care răul cu binele se întâlnesc și pot să colaboreze la instaurarea armoniei universale, e nevoie să ne emancipăm de lanțul formelor convenționale, să luăm ca măsură natura noastră profundă, să fim puternici, să ne urmăm cu sinceritate intuițiile și să avem acea forță de caracter în numele căreia nimic, nici chiar schimbările radicale ale lumii, să nu ne poată speria.

Spre deosebire de idealismul european, care face apel întotdeauna la forțe și categorii transcendente, idealismul american se declară mulțumit cu speranța și cu acțiunea. Acestea, în genere, îi ajung. Revelația

lui Dumnezeu este în fiecare din noi și, departe ca această revelație să ducă la dezintegrarea individului, dimpotrivă, ea trebuie să prilejuiască o cât mai largă concentrare a puterilor acestuia de realizare. Nihilismul, după cum îl descrie chiar numele lui, este doar negație și dizolvare a vieții. Dacă în jurul nostru constatăm neantul – neant prin care Emerson înțelege totalitatea faptelor care împiedecă societatea și pe om să se desfășoare conform vocației lor –, în cazul acesta, nu negarea și protestul vor îmbunătăți situația, ci voința de reformă.

Într-adevăr, Emerson este un nonconformist. Cum am putea denumi, altfel, pe un om care asimilează ideea de convențional cu ideea de neant? Însă, nu trebuie să uităm că acest nonconformism are structură voluntaristă, că merge până la îndrăzneli metafizice și că pe deasupra tuturor nemulțumirilor lui proiectează o mare lumină optimistă.

Ținta ultimă a gândirii lui Emerson, de altminteri ca la mulți filosofi europeni, este de ordin moral. Mai presus de orice, el se gândește la pregătirea morală a individului, așa încât acesta să devină demn de insignele sale omenești și de datoria pe care i-o deschide înainte viața. Istoria ne învață că ideile cardinale care au creat cultura și umanitatea sunt, în fond, ideile pe care oricare dintre noi le putem găsi în cugetul propriu. În esența sa, istoria este biografie, adică istorie a individului. Convingerile democratice ale gânditorului nostru îl duc la considerarea nu numai a personalităților excepționale, ci și a mediei omenești.

Oricare dintre noi, spune Emerson, poate să imprime acestei lumi o notă de originalitate, o pecetie proprie. În fiecare om poate exista un reformator. Nimeni nu e prea bătrân și nimeni n-a venit prea târziu pe lume. Tradiția constituie o mare forță morală. Ea devine însă o condiție a progresului, numai dacă știm să-i acordăm perioade de recreație, perioade în care să ne apropiem de ideea reformei, să sesizăm substraturile umane ale acesteia și să simțim poezia năzuințelor ei.

Ca să împlinim toate acestea, ca să creăm deci omul și să aducem puterile sale interioare în situația de-a sluji umanitatea, se cere o supremă și ireversibilă condiție: *încrederea în tine însuți.* Marea personalitate nu este un privilegiu misterios, o întâmplare sau o consecință minunat ordonată. Mai presus de orice, ea este rezultatul contactului strâns, dur, continuu și dacă vreți și necruțător, cu ființa proprie, cu latențele nebănuite

care își așteaptă în fiecare din noi sorocul chemării la lucru. Valoarea omului este cu atât mai mare cu cât, conștient de legea lui intimă și de dreptatea imanentă a intuițiilor sale, acesta este în stare, la nevoie, să privească cu indiferență oricâte circumstanțe exterioare ale vieții din jurul său.

Când în 1866 Universitatea din Harvard i-a conferit titlul de doctor *honoris causa*, Emerson era la apogeul gloriei sale. Rareori, o asemenea ceremonie academică a simbolizat mai legitime și mai adevărate lucruri. Noua Anglie, această civilizație tânără și entuziastă, nemaiavând mijlocul să refacă de la început toate etapele penibile ale elaborării umaniste, dar convinsă că trebuie să-și încorporeze în stilul ei de viață esențele și rezultatele acesteia, s-a recunoscut pe sine în opera lui Emerson. Pe drept cuvânt, acesta a fost socotit de către conaționalii săi un „precursor" și un „profet".

Se spune, despre Emerson, că era o fire retrasă, bolnăvicioasă, că reducea comerțul cu oamenii la minimum cu putință. Aceasta, însă, nu l-a împiedicat de-a fi, în cultura țării sale și în cultura lumii întregi, unul dintre cei mai mari apărători moderni ai omului. Emerson, ca orice mare gânditor singuratec, n-a iubit oamenii, dar în schimb a iubit *omul*. Și aceasta este de-ajuns, ca să descifrăm prin ce devine nemuritor.

CHEMARE FILOSOFICĂ

1. Se obișnuiește, chiar în viața celor mai tradiționale universități, ca lecția de deschidere să aibă libertăți mai mari decât lecțiile obișnuite. Ea poate, de pildă, să-și aleagă ca temă ceva din afara ordinei normale a cursului și chiar să facă legături între principiile generale pe care le slujim aici și datoria noastră generală față de fenomenul actualității.

Mă voi servi și eu azi, în oarecare măsură, de această libertate. Și anume: voi încerca să vă atrag atenția asupra acelui aspect practic al gândirii filosofice care, după părerea mea, reprezintă principala ei apropiere cu problemele și datoriile spirituale ale epocei de față.

2. Filosofia are mai multe funcțiuni. Printre acestea, una de marcă, o formează *lupta împotriva dogmatismului*. Bineînțeles, trebuie să luăm aici ideea de „luptă" nu într-un sens material, violent, de exterminare, ci într-un sens de acțiune constructivă, urmărind să compenseze, să corecteze sau să armonizeze excesele gândirii.

Dogmatismul este o atitudine de cunoaștere, care socotește că trebuie să înceapă prin *afirmare*, în loc să recurgă la observație și la îndoială. El nu propune, ci *pune* anumite principii, pe care apoi le consideră indiscutabile și ale căror consecințe le dezvoltă fără a ține seama de fapte ori de experiență.

Trebuie să recunoaștem că, indiferent de unde provin și indiferent de rațiunile pe care le au la bază, manifestările dogmatice au proprietatea negativă de-a împiedica mersul liber al gândirii. De obicei, ele anexează această gândire unor interese omenești limitate și pot s-o împingă spre fundături care, închizând puterea de înnoire și de perfecționare a spiritului, deschid în același timp porțile exclusivismului și ale intoleranței. Oarecum, dogmatismul poartă cu el o notă de blestem și de crispare. Aparent, liniile lui tari și apăsate țin să pună în evidență nota de rigoare ori poate nota de solemnitate a vieții; în fond, însă, aceste linii tari și

apăsate înseamnă refuzuri ale spiritului, dublate de neputința lui metafizică de a întinde punțile mari ale cunoașterii.

3. Dacă privim istoria filosofiei în liniile și în semnificațiile ei generale, ne putem da seama că multe dintre momentele și acțiunile de plenitudine ale filosofiei, adică momentele și acțiunile acelea care au marcat pătrunderi substanțiale în modul oamenilor de-a gândi și de a-și constitui cultura, coincid cu termenele în care filosofia a deschis focul împotriva dogmatismului, reliefând cu hotărâre datoria noastră comună de-a ne elibera de sub constrângerile lui.

E nevoie, pentru documentarea chestiunii, să ilustrez această afirmație cu câteva exemple caracteristice.

a) Să ne gândim, mai întâi, la momentul fixat în gândirea omenească de către apariția lui **Socrate**. Acest moment se caracterizează prin lupta începută împotriva sofiștilor. Școala întemeiată de aceștia socotea că poate să pună elocința în slujba tuturor cauzelor. Dialectica de care făcea uz atingea străluciri și subtilități remarcabile, dar avea păcatul că ea se oferea cu o ușurință egală și tezelor *pro*, ca și tezelor *contra*. Protagoras proclama toate opiniile ca „adevărate"; Gorgias, în schimb, le declara pe toate „false". S-ar părea că aceste jocuri ale sofiștilor erau tot ce se putea mai liber, mai lipsit de constrângere, mai aproape de fantezia necontrolată a minții. Se părea, chiar, că totul înclina la ei spre o îndoială de tip sceptic.

Cu toate acestea, suportul intim al sofiștilor era un suport de ordin dogmatic; în orice caz, de un ordin înrudit cu acesta. Să nu uităm că sofiștii aveau pretenția că pot să rezolve orice; să nu uităm, de asemeni, că pentru ei greutatea nu reprezenta o categorie cu esențe logice proprii, ci mai mult un pretext ingenios și spiritual pentru a-și arăta abilitatea. Intervenea, deci, o categorică prezumție a spiritului. Ei bine, ce altceva putea să însemne această prezumție, decât o formă difuză sau ocolită de dogmatism?

De altminteri, dogmatismul sofiștilor reieșea și din tendința lor generală, pronunțat extremistă. În tot ce spuneau, în tot ce interpretau, ei erau categorici și apodictici. Lăsau să se înțeleagă că nu se îndoiesc de nimic, că nu ignorează nimic, că stăpânesc ultimul cuvânt al lucrurilor.

În asemenea condiții, se înțelege, cunoașterea aproape că nu mai avea rost; metoda dispărea, teama în fața realității cobora la minimum iar adevărul devenea imposibil de găsit.

A apărut Socrate. Principala unealtă intelectuală cu care era prevăzut a fost *bunul-simț*. Un bun-simț ascuțit și pasionat, înarmat cu ironie și încălzit de entuziasm. Filosoful atenian venea cu un spirit cuminte de observator și de analist, preocupat să descopere *ce este*, mai mult decât *ce ar putea fi*. Tema sa principală răsuna simplu, dar adânc: cunoașterea omului și cunoașterea de sine. În tot ce chibzuia și punea la cale, era condus de un mare sentiment moral. L-au preocupat permanențele: ce este general și invariabil în morală.

Prima treaptă a înțelepciunii – proclama Socrate – e să ai spiritul liber de erori. Dacă e adevărat că virtutea este o știință, atunci viciul este o ignoranță. „Nu există ignoranță mai rușinoasă decât să crezi în ceea ce nu cunoști, după cum nu e fericire mai mare decât să te eliberezi de o opinie falsă". Îndemnurile socratice aveau o notă cu atât mai modestă, cu cât învățătura sofiștilor pe care o combăteau tindea să umple lumea cu emfaza ei. Cine caută conștiincios adevărul, îl poate găsi; pe deasupra, trebuie să se știe că această cunoaștere onestă a adevărului este indispensabilă aceluia care vrea să fie un om bun și un om de bine.

b) Să trecem, mai departe, la momentul ilustrat de către **Bacon** și **Descartes**, moment care este așezat la baza filosofiei și chiar a timpurilor moderne.

În liniile lui generale, acest moment a reprezentat o reacțiune a gândirii europene împotriva dogmatismului scolastic. Tot Evul Mediu filosofic și teologic a fost dominat de autoritarismul textelor lui Aristot. Elementele și argumentele cunoașterii erau căutate exclusiv în arsenalul rațiunii. Speculația pură își întindea aripi largi și vroia parcă să-și aroge o suveranitate tiranică. Silogismul era socotit drept măsura unică a evidenței. Știința, în întregimea ei, era redusă la arta de a raționa. Istoria, timpul, natura, toate acestea erau ignorate. Omenescul viu, pulsațiile lui încărcate de seva vieții în căutarea continuă de transformări, nu formau, în nici un fel, obiect de atenție sau de cercetare filosofică. Munca dialectică a scolasticii a fost asemuită cu munca unui păianjen, scoțând

din el un fir de-o finețe admirabilă, dar prea fragil, sau prea aerian pentru a putea servi la ceva.

În ce avea să consiste intervenția lui Bacon și a lui Descartes? Răspunsul e simplu: într-o denunțare calmă, dar hotărâtă a perspectivei dogmatice. E o mare greșeală să alergăm dogmatic după principii generale, în loc de a păși în mod treptat, prin cunoașterea numeroșilor termeni intermediari. Spiritului omenesc îi trebuiesc nu noi aripi, ci mai degrabă plumbi în cele pe care le are. Firește, nu plumbii aceia care să omoare elanurile ori care să țină cunoștința în loc, ci plumbi care să stăvilească zelul divagator al speculației pentru speculație. Care trebuiau să fie aceștia? Pe scurt, îi putem numi așa: îndoiala metodică, ideea clară, cunoașterea naturii, inducția, ipoteza.

Adevărul poate fi găsit nu prin trufia spiritului, ci, dimpotrivă, prin umilința acestuia. Nici o cunoaștere nu poate progresa, dacă acela care este chemat s-o scoată la lumină și s-o gireze nu-și simte un suflet de ucenic, obligat să observe, să experimenteze și să verifice neîntrerupt. Scolastica pleca de la premise *apriori*, cu titlul de axiome ale cugetării sau de date fundamentale ale realității. La aceasta, dubla revoluție baconiană și carteziană a răspuns cu cunoașterea cauzelor. Și anume, nu numai cu cunoașterea cauzelor prime sau a cauzelor ultime, ci și a cauzelor intermediare, în special a acestora din urmă, pentru motivul că ele sunt acelea de care se izbește mai viu și mai direct mintea noastră.

c) Să luăm, de asemeni, momentul crucial în care a apărut filosofia lui **Kant**. Două școli filosofice, amândouă cu tendințe dogmatizante, își disputau întâietatea: *empirismul* și *raționalismul*. Empirismul nega posibilitatea oricărei certitudini, în afara experienței senzoriale. Refuza să admită că ar putea să existe ceva necesar și absolut, în conștiința umană. Hume, de pildă, declara fără înconjur: *eul* omenesc este doar o succesiune de impresii și de idei. Condillac, aproape că îl repeta: sufletul nostru este o colecție de senzații și de reprezentări.

Trebuie să recunoaștem că în ambele aceste școli existau exagerare și negativism. La ce puteau să ducă, și una, și cealaltă? Nu poate fi știință, dacă aceasta se mărginește doar la cunoașterea particularului. Experiența – așa cum o înțelegeau empiriștii –, adică experiența redusă la un anumit

obiect, fixat într-un anume punct din spațiu, prins într-un anume moment al duratei, nu permite spiritului să creadă, nu-l îndeamnă să conceapă universalitatea și nu-l ajută să se ridice la contemplarea eternului.

În ce privește raționalismul, forma aceea exclusivistă despre care este vorba trăda o seamă de supraviețuiri feudale, unite într-un mod hibrid cu materialismul Reformei și al descoperirilor științifice. În cadrul acestuia, observația și experimentul erau excluse de la început. Or, oricare ar fi fost datele și sensurile celelalte, din moment ce observația și experimentul lipseau cu desăvârșire, însemna că inițiativa hotărâtoare o aveau forțe care nu admit îndoiala și deci care trebuiau să conducă în mod fatal la dogmatism.

Cu ce-a intervenit, într-o asemenea situație, filosofia lui Kant? Această filosofie a demonstrat că epoca nouă în gândire trebuie să fie o epocă a *criticii*. Adică: să fie o epocă a unei filosofii care, înainte de-a afirma, de-a postula și de-a pretinde să cunoască, să-și dea seama de *condițiile* cunoașterii. Criticismul inaugurat de Kant intră în lumina lui adevărată doar când îl privim în raport cu teoriile extreme ale lui Leibniz sau ale lui Locke. Kant a distins, în formarea ideilor: atât prezența senzațiilor, cât și o activitate spontană a rațiunii.

Între cele două școli opuse, ambele de tip dogmatizant, el a încercat o sinteză liniștită și binefăcătoare. A recunoscut senzualismului că, într-adevăr, materia ideilor noastre e furnizată de către simțuri; de asemeni, a admis, împreună cu raționalismul, că rațiunea, prin legile sale, este forța care transformă datele senzațiilor în idei. Concluzia kantiană a răsunat plin, lămuritor, constructiv și împăciuitor, pe înțelesul tuturor: „judecățile fără conținut sunt goale; observațiile fără concepte sunt oarbe".

d) Ne mai oprim asupra unui ultim moment: cel pe care îl înscrie în gândirea modernă filosofia lui **Bergson**. Către finele secolului al XIX-lea, lumea europeană înregistra un nou dogmatism: *dogmatismul scientist*. Filosofia amenința să devină o *ancilla scientiae*, așa cum în Evul Mediu fusese o *ancilla theologiae*.

Ce pretindea, oare, doctrina scientistă? Știința, în concepția acesteia, deține toate secretele lumii; cunoașterea nu e posibilă, în afara dogmatismului științific. Știința este în stare să răspundă la toate întrebările

ridicate de viața și de drama umanității. Scientismul s-a bucurat de sprijin total din partea a două spirite eminente ale epocei: Taine și Renan. Chimistul Marcelin Berthelot, din aceeași familie spirituală cu aceștia, afirma că nu e departe clipa în care problemele de conducere ale statelor și ale oamenilor vor fi date pe seama unor reguli simple și universale, pe care singură știința va fi în stare să le descopere și să le administreze.

În această atmosferă de ide, cuvântul lui Bergson a pătruns ca un nou mesaj filosofic de eliberare. A reluat ca fir conducător, pentru obiectul cunoașterii, studiul vieții intime. A arătat că stofa din care e făcută viața noastră interioară este *durata*. Inteligența – implicit știința – percepe numai ceea ce e discontinuu, *imobilitatea*. Metodele curente ale științei nu ne pot conduce decât spre formele acestei imobilități, ceea ce poate constitui, pentru felul nostru de a cunoaște, o periculoasă simplificare. E nevoie, deci, de o altă metodă!

E nevoie de o metodă care să prindă viața în curgerea, în devenirea ei continuă, în durata care îi formează suportul său ontologic. Noua metodă, spune Bergson, este *intuiția*. A definit-o în felul următor: „acea speță de simpatie intelectuală, prin care ne transportăm în interiorul unui obiect, pentru a coincide cu ceea ce e unic și inexprimabil în acel obiect". Emițând ipoteza elanului vital, elan care străbate toată masa vieții, pentru a culmina cu manifestarea omului, Bergson a dat la iveală o ipoteză menită să înlocuiască teza geometrică a determinismului științific și astfel să prevină amenințarea de dogmatism a acesteia.

Am schițat, aici, câteva exemple. Nu sunt singurele. Istoria filosofiei e plină de asemenea cazuri. Înțelesul lor e limpede. Ele ne oglindesc o grijă și o datorie de căpetenie a gândirii filosofice. Această gândire e veșnic preocupată de-a armoniza, de-a găsi echilibrul între extreme, de-a pune și de-a repune spiritul pe căi pe care acesta să se poată mișca liber și încrezător în sine. Și este vorba, în aceste exemple, nu numai de teorii anumite, ale unor filosofi anumiți, ci, deopotrivă, și de curentele de gândire pe care teoriile lor le-au trezit, de ecourile pe care acestea le-au transmis până departe în toate sectoarele activității omenești, precum și de realizările istorice ori sociale care au putut apoi să se nască sub semnul lor.

4. Ceea ce am arătat până aici are o valoare teoretică generală, dar prezintă totdeodată și o egală valoare practică, prin raportarea pe care o putem face la unele situațiuni din epoca de față.

Într-adevăr, dintr-o seamă întreagă de privințe, epoca în care trăim este, și ea, o *epocă de dogmatism.* Dogmatism multiplu : social, politic, economic și chiar filosofic. Aproape că nici nu mai e nevoie să recurgem la argumente intelectuale, pentru că vedem aceasta din fapte. Trăim o epocă de războaie; or, spiritualmente vorbind, războaiele izbucnesc atunci când în mentalitatea popoarelor s-au înstăpânit judecăți dogmatice. Unele, de pildă, se socotesc popoare alese; altele, de asemeni, afirmă că ele singure au dreptate, ceea ce le dă credința exclusivistă că pot sfărâma orice și că pot pune la index oricâte rațiuni istorice. Această epocă ne-a obligat să asistăm la lupte sociale, la repetate răsturnări ale valorilor, la prigoniri masive ale omului, la recrudescențe rasiale, la acte de imperialism politic și economic, la atitudini de intoleranță politică și socială...

Toate acestea au invocat, pe lângă argumente pozitive, tot atâtea justificări ideologice. Oricum, ele ne dovedesc că multe resorturi ale ordinei, împăcării și armonizărilor spirituale n-au mai funcționat, ori n-au mai funcționat cum trebuia. S-a petrecut o criză a simțului de interpretare, multe conștiințe contemporane n-au mai simțit nevoia să se îndoiască, iar fapta practică a socotit de cuviință să urmeze, fără rezerve, elucubrația teoretică. Asemenea stări nu sunt nici întâmplătoare, nici intempestive; ele izbucnesc întotdeauna când triumfă o credință dogmatică, indiferent dacă la originea ei stă o pornire de misticism sau o exacerbare pozitivistă.

5. Desigur, cauzele acestui dogmatism contemporan sunt numeroase. Le putem enumera astfel: cauze economice, sociale, politice, militare etc. În special, despre cauzele economice și sociale se vorbește cel mai mult. E nevoie, însă, ca în înșirarea acestor cauze să cuprindem și o serie de cauze despre care se pomenește mai puțin: cauzele de ordin intelectual. Omenirea a ajuns în această situație de războaie și de destrămări pe care o constatăm, pentru că, la un moment dat, ea n-a mai gândit destul de logic și de substanțial asupra lucrurilor. S-a lăsat târâtă de judecăți sumare, a pierdut oarecum busola valorilor conducătoare

ale vieții, s-a încrezut prea mult în pragmatismul faptelor materiale și a operat modificări arbitrarii în scara forțelor morale ale societății. Pe deasupra, și-a închipuit, cu naivitate, că se pot impune spiritului condiții ori constrângeri artificiale, fără ca logica internă a acestuia să se răzbune.

Când reflectăm mai atent la această stare de lucruri, ne putem da seama că azi trăim un moment de viață în care gândirea filosofică are datoria să intervină puternic, întreprinzând din nou o operă de restaurație și de armonizare spirituală. Așa cum, în vremea lui, Socrate a avut de înfrânt prezumțiile sofismului, ori, în epoca lui, Bacon să corecteze supraviețuirile scolastice, tot așa, în epoca noastră, această gândire filosofică trebuie să ne ajute a ieși din impasurile dogmatice ale unei ere de totalitarism.

Toate marile probleme și dezlegări pe care le așteptăm, în care omenirea își pune, cu ultima energie, speranțele salvării ei, sunt, de fapt, probleme și dezlegări în care mintea omenească e datoare să vină cu orizonturi largi și cu libertăți interioare ferme. Pacea, refacerea sufletească și morală a omului, reclădirea orașelor și a civilizației distruse, alungarea obsesiilor de groază din sufletele celor care au suferit, recâștigarea pentru creație a atâtor ani în care s-a lucrat numai pentru distrugere, în sfârșit, instalarea în lume a unui spirit nou, care să împiedice pe viitor producerea unor cataclisme asemănătoare, toate acestea sunt teme ce trebuie să ne dea de gândit și care trebuie să mobilizeze în noi forțele cele mai de seamă ale cugetării. Ele reprezintă probleme nu numai de capitaluri sau de organizări economice, ci, cel puțin tot atâtea, și probleme de gândire completă, de orientare morală, de mare voință filosofică și de nou idealism metafizic.

6. De ce vă spun toate acestea? Și pentru că închid în ele un important adevăr intelectual al vremei noastre, dar și pentru a vă aminti că D-voastră, ucenici astăzi ai disciplinei filosofice, aveți o misiune. Desigur, ați venit la o Facultate de Filosofie nu numai ca să vă luați o diplomă sau ca să vă faceți din ședința lui Platon o profesiune lucrativă. Ați venit, aici, și pentru altceva! Aș încerca să definesc acest „altceva" în felul următor: ca să vă formați un instrument de gândire, ca să deprindeți o perspectivă intelectuală de-a vedea lucrurile prin cât mai

multe fețe ale lor, ca să puteți deosebi mai bine decât alții ce este trecător și ce este permanent în datele vieții, ca să înțelegeți, la sursa lor, o seamă de idei conducătoare ale lumii și ca să vă întocmiți, cu ajutorul acestora, un program sau o linie de acțiune ca oameni.

Ei bine, trebuie să știți că lumea de azi vă așteaptă și că are nevoie de d-voastră. Întocmai cum această lume are nevoie de medici, de ingineri, de tehnicieni, de oameni de șantier sau de oameni ai înfăptuirilor imediate, tot așa, ea are nevoie de oameni care să gândească și care s-o scoată, prin gândire, din conformismul strict în care se zbate, conformism care desigur ține de prea multă vreme.

Pătrundeți-vă de adevărul că lumea așteaptă de la d-voastră să deveniți adevărate modele sociale de oameni capabili să gândească just și, prin aceasta, capabili să formeze un corp de elită al celor chemați s-o salveze din noua ei aventură dogmatică! În felul cum veți simți și cum veți trăi această misiune, nu trebuie să vă temeți de nimic: nici că ați fi inactuali, nici că ați vorbi un limbaj idealist care nu mai este pe înțelesul lumii de astăzi, nici că ați rămâne față de alții mai săraci sau mai nebăgați în seamă, nici că soarta care vi s-ar rezerva în societate ar fi o soartă de cenușăreasă.

Filosofia nu e, cum s-ar crede, un lux, o invitație continuă la contemplare sau un infinit exercițiu de despicare a firului în patru. Filosofia e viață, e credință, e mărturisirea unei voințe de acțiune, este – ca să spun așa – încorporarea voluntară într-o armată universală ce trebuie să lupte împotriva prejudecății, a dogmei, a intoleranței și a omului mic sufletește.

Tot ce voi face în cadrul acestui curs de filosofia culturii și de filosofia istoriei, voi face sub acest semn. Pe frontispiciul imaterial al activității pe care am să vi-o cer și pe care sper s-o desfășurăm împreună, aș săpa două inscripții. Una, e luată din Leibniz: *„Il n'est pas nécessaire de vivre, mais il este nécessaire de penser!"*; cealaltă, mult mai cunoscută, ne-a transmis-o Pascal: *„Pensée fait la grandeur de l'homme; travaillons, donc, a bien penser!"*.

Lecție de deschidere la *Cursul de filosofia culturii*, ținută la Facultatea de Litere și Filosofie din București, în ziua de 16 ianuarie 1947.

CE ESTE FILOSOFIA CULTURII

1. Filosofia culturii este o disciplină în fază de constituire
2. Motivele care determină apariția acestei noi discipline filosofice; privire istorică și psihologică
3. Realitatea complexă a culturii; greutatea de-a o defini; filosofia culturii are menirea să ne introducă sistematic în planurile interioare ale culturii
4. Întrebări fundamentale la care trebuie să răspundă filosofia culturii.
5. Obiecțiuni în jurul denumirii de „filosofia culturii"
6. Însemnătatea de ordin epistemologic și moral a filosofiei culturii

1. Ne propunem, în studiul de față, să răspundem la o întrebare, simplă în aparență însă complicată și dificilă în fond: *ce este filosofia?* Dacă ne-am pune o asemenea întrebare – *ce este?* –, pentru psihologie, logică, morală și în genere pentru oricare altă ramură a disciplinei filosofice, faptul ar putea să ne pară oarecum curios și, anume, ca izvorând dintr-un exces de formalism didactic, nu dintr-o trebuință reală de lămuriri a spiritului nostru. Că ne-o punem însă pentru filosofia culturii, iată ceva de care nu trebuie să ne mirăm! În vreme ce psihologia, logica, morala și aproape toate celelalte materii filosofice au state de serviciu definite și bine înmatriculate în registrele gândirii sistematice, filosofia culturii abia acum își caută pe ale sale. Disciplina noastră este încă nouă, criteriile ei de judecată sunt doar în parte omologate iar soluțiile la care s-a oprit până acum stăruiesc deocamdată în bătaia multor discuții și controverse.

2. Când apare filosofia culturii? Firește, nu ne interesează atâta momentul cronologic propriu-zis, cât momentul spiritual al integrărilor și al necesităților de gândire corespunzătoare. Comparativ cu celelalte, disciplina noastră este mai nouă. Metafizica ocupă, în ordinea filosofică, prioritatea cunoscută, pentru că ea își pune întrebări generale asupra

existenței; mai precis, acele întrebări spre care mintea omenească s-a simțit aplecată de la primele organizări superioare ale conștiinței și care îi formează acesteia un fundal statornic al întregii ei vieți meditative. Actul de naștere al logicei a fost determinat de trecerea rațiunii pe planul principalelor mijloace de cunoaștere și de organizare a vieții.

Punctul de plecare al moralei poate fi socotit acela în care omul a început să se prețuiască pe sine și să-și dea seama că actele sale pot avea ecouri și dincolo de simplul lor conținut material. Psihologia, ca preocupare filosofică generală, își măsoară vechimea din vremuri îndepărtate, adică de atunci de când mintea omenească a descoperit sufletul ca un principiu antitetic al materiei; ca știință însă, ea datează doar de curând, de când Wundt a început să arate în ce fel domeniul ei poate intra în regimul metodelor experimentale de laborator. În ce privește sociologia, aceasta își datează situația ei de știință autonomă revoluției pozitiviste inițiate la începutul secolului trecut de către filosofia lui Auguste Comte.

Ei bine, tot așa și filosofia culturii – disciplina de care ne ocupăm acum în mod special –, a ieșit la lumină și a prins să-și formuleze punctul său propriu de vedere într-un moment al ei aparte, la fel de caracteristic ca toate celelalte pentru evoluția spiritului uman.

Genetic vorbind, tendințele de natură să întemeieze noua disciplină de gândire a filosofiei culturii încep să curgă de la ideologia veacului al XVIII-lea încoace. În privința aceasta, filosofia luminilor poate fi socotită o adevărată deschizătoarea de drumuri. Ideea progresului, a libertății, a drepturilor naturale etc., toate acestea, în măsura în care făceau spărturi simțitoare în vechea gândire dominată de teologie, au emancipat spiritele în direcția filosofiei sociale. Faptul însă nu s-a oprit aici, ci a continuat într-un ritm asemănător, datorită multora dintre consecințele de ordin intelectual și politic determinate de această filosofie a luminilor.

Intrarea în scenă a principiului naționalităților a adus, odată cu el, datoria popoarelor de a-și defini specificul lor istoric și cultural. Dezvoltarea științelor pozitive a dat omului modern sentimentul unei noi puteri asupra naturii, de unde întrebarea dacă nu ar fi posibilă o putere analoagă și asupra universului social. Curentul pozitivist ridică politica al rangul de știință și se străduiește să descopere legile vieții sociale, urmând, în această încercare, o cale asemănătoare cu cea folosită la fenomenele fizice și

biologice. Sub influența romantismului – influență care privește nu numai domeniul literaturii, ci întreaga spiritualitate a unei bune părți din secolul trecut –, interesul pentru fapta omenească crește, fapt care provoacă acea mare acțiune de răscolire a arhivelor și de cercetare a ruinelor și monumentelor, în scopul de a se descoperi trecutul național al popoarelor.

Observând cu atenție aceste fenomene, putem desluși în ele un fir conducător, un sens filosofic comun. De unde înainte se filosofa în special asupra lui Dumnezeu, asupra naturii sau asupra omului, acum principalul accent al acestei filosofări începe să cadă asupra societății. Asistăm, s-ar putea spune, la un nou umanism european. Însă, pe când vechiul umanism considera pe om ca individ, în raport cu ceea ce putea săi determine acestuia un echilibru psihic și o armonie interioară cu vădite sensuri estetice în ea, noul umanism despre care e vorba are un caracter social, își caută puncte de sprijin cu preferință în criteriile filosofiei pozitiviste și judecă problema omului în funcțiune de creația socială în care acest om este implicat, al cărei agent este.

Prin înfăptuirea unei mutații filosofice de acest ordin – repetăm, de la vechile unități ontologice și metafizice la accentul pus acum pe noua categorie filosofică a societății –, calea înspre apariția filosofiei culturii, ca disciplină de gândire corespunzătoare acestui proces modern de gândire, este deschisă.

Este cazul să ne întrebăm: prin ce anume poate deveni societatea un obiect central al speculației filosofice? Care domeniu al ei este în așa fel conformat, încât să poată determina întrebări și răspunsuri, să exprime înlănțuiri cauzale și finaliste, să aibă, în toate straturile sale, un sentiment cert al valorilor și, în genere, să reclame cu titlu funcțional insignele căutării și ale construcției filosofice?

Fără îndoială, acest aspect al societății nu poate fi decât unul singur: *cultura.* Mai precis: cultura înțeleasă ca principiu de existență a societății și totdeodată ca produs al acesteia. Nu este nevoie să insistăm mai mult, pentru că, din acest punct, lucrurile pot fi înțelese și de la sine. Or, iată adevărul: filosofia care începe din veacul al XVIII-lea asupra societății este în bună parte o filosofare asupra culturii. Spunem aceasta, pentru că sensurile pe care agenții acestei filosofări vor să le extragă din strădiunțele lor nu privesc societatea în sine, ca simplu produs fenomenologic, ci au în vedere

societatea vie, perfectibilă, prinsă în ritmul unei evoluții progresive; cu alte cuvinte, se gândesc la societatea generatoare de valori ideale și de destine, împlinind, prin fiecare act al ei, o funcțiune de creație istorică și culturală.

Faptul că, genetic, constituirea filosofiei culturii ca disciplină autonomă de gândire datează din secolul al XVIII-lea nu înseamnă, însă, că filosofia acestui secol este, spiritualmente vorbind, singurul factor determinant al disciplinei noastre. Fără îndoială, procesul în discuție este mult mai complex. Pe lângă împrejurările înfățișate mai sus, este necesar să ținem seama și de anumite orientări și modificări petrecute în psihologia omului modern .

De aproape două veacuri, densitatea fenomenelor istorice, și în general a fenomenelor privind așezarea noastră europeană, este foarte mare. Avem de-a face cu o epocă în care s-au petrecut revoluții interesând deopotrivă toate registrele sensibilității și ale acțiunii umane. O epocă, de pildă, în care s-a pus mai stăruitor ca oricând problema hărții europene și chiar a globului întreg, în care războaiele s-au succedat în mod neîntrerupt, ajungând, în ultimele decenii, să aibă proporții și intensități direct planetare, în care civilizația materială a făcut progrese atât de mari, încât a răsturnat multe din vechile raporturi de forță ale păturilor sociale și, mai ales, în care interdependențe și interferențe de tot felul au adus în lume o atmosferă de succesiuni uluitoare, însoțite de tot atâtea instabilități ori zdruncinări interioare ale lucrurilor.

În asemenea condițiuni, existența omului modern a fost prinsă în rețeaua unei problematice intense și dureroase, care, fatal, l-a abătut sufletește de la stilul contemplărilor cu viziune îndepărtată, aplecându-l, în schimb, spre o filosofare mai directă, mai practică, cu obiective – ca să le spunem așa – de ordin teluric. Cea dintâi categorie sacrificată de către aceste împrejurări avea să fie, desigur, filosofia de sistem, cea cu orizont metafizic; în locul ei își va face drum o filosofie mai liberă, fără constrângeri dogmatice, tinzând tot timpul să convertească ideea de valoare în direcție socială și concentrându-și principalele sale puteri intelectuale asupra faptelor din devenirea istorică și culturală a omenirii.

În sfârșit, în seria faptelor prin care încercăm să dăm o explicație de ansamblu apariției filosofiei culturii, trebuie să considerăm și acea mare neliniște spirituală, caracteristică vremurilor moderne, provocată

de criza culturii. Nietzsche – despre care se poate spune că este primul gânditor european care a sesizat fenomenul în adâncimea și semnificația lui filosofică – a definit această criză prin lipsa unui sentiment metafizic fundamental de care suferă vremea noastră și prin desfigurarea acesteia de către o domnie exagerată și ilegitimă a criteriilor deterministe și istorice. Rămâne de văzut dacă Nietzsche a diagnosticat just sau nu.

În orice caz, ce trebuie să reținem e faptul că în timpurile noastre conceptul de „criză", și în special cel de „criză a culturii", are cu totul alt caracter decât acela pe care îl indică termenii în sine. În prezent, acest fenomen de „criză" nu mai pare un simplu fenomen trecător, determinat procesual de unele nepotriviri sau insuficiențe provizorii, ci a devenit o formă spiritualmente endemică, exprimând parcă realități din chiar structura funcțională a lucrurilor. De multă vreme – am putea spune: de la Marea Revoluție Franceză încoace –, omenirea trăiește într-o permanentă stare de criză. Atât de permanentă, încât aproape că ne întrebăm dacă nu cumva aceasta este însăși natura etapei în chestiune și dacă în cazul acesta denumirea de „criză" nu devine cumva improprie.

Tot ce s-a întâmplat în acest timp – pe planul organizărilor politico-sociale, ca și pe acela al manifestărilor spirituale de orice gen – poartă pecetea de zbucium și de intensitate a unui șir neîntrerupt de acțiuni și reacțiuni. Este vorba de o tensiune uriașă, în cadrul căreia avem adeseori impresia că faptul care contează mai presus de orice e tensiunea însăși.

Printre urmările de ordin spiritual determinate de această criză, trebuie să numărăm și pe aceea sub impulsul căreia se fac pași importanți înspre constituirea filosofiei culturii ca nouă și caracteristică disciplină de gândire a vremurilor moderne. De obicei, fenomenele de criză provoacă reacțiuni opuse: ori blazează, ori, dimpotrivă, ascut simțul de pătrundere și de cercetare. Pentru cazul ce ne interesează aici, ne oprim la această din urmă trăsătură. Adevărul e că omenirea modernă nu primește criza din jurul ei cu impasibilitate, ci în fața multelor ei manifestări își simte o conștiință activă și o voință luptătoare. Ea vrea să înțeleagă ce se petrece; și anume, vrea să-și dea seama ce se află la originea acestor fenomene și ce soluții se desemnează la capătul lor.

Constatările pe care le face o determină la judecăți corespunzătoare, îi configurează o logică în consecință. Când și-a dat seama, de pildă, că

în jurul ei se periclitează ideea de libertate a spiritului, că atâtea forme clasice de gândire care însumează veacuri de osteneli și diferențieri omenești amenință să se prăbușească și că fapte care au fost construite sub semnul lui *specie aeternitatis* s-ar putea frânge și ele sub amenințarea unor declinuri iremediabile, repetăm, când a început să-și dea seama de toate acestea, omenirea modernă a simțit că este de datoria ei să meargă la cauza lucrurilor, să înțeleagă ce anume forțe există în organismul culturii de pot să provoace asemenea transformări și, în consecință, să poarte instrumentul restaurator al pătrunderii sale filosofice, nu numai pe regiunile contemplațiilor senine, ci, deopotrivă, și asupra acelora care închid în ele frământările istorice și sociale implicate în acest proces.

Presupunând că aceste câteva considerațiuni generale ne pot da o imagine de ansamblu a împrejurărilor din care s-a născut disciplina noastră filosofică, să ne punem acum întrebarea ce trebuie să ne ducă în miezul chestiunii pe care ne-am propus-o: *ce este, în fond, filosofia culturii?*

3. Există definiții și definiții. Unele, într-adevăr, pot fi date ușor, în conformitate cu normele logicei clasice, deci urmând metodic schema: *gen proxim* și *diferență specifică*. Altele, însă, și anume definițiile faptelor care trebuie să exprime deveniri ori funcționalități complexe ale gândirii, nu pot încăpea în tiparul rigid al acestor două coordonate; cel mult, el ar putea să încapă, numai consimțind ca din nevoi de metodă să le trunchiem înțelesul și să renunțăm de-a le surprinde în nota lor de mișcare, ce le este totuși constitutivă. De aceea, e necesar ca, în cazul acestora din urmă, să procedăm mai larg, utilizând libertăți care, chiar dacă îndepărtează o anumită stringență pe care ne-am obișnuit s-o cerem definițiilor, în schimb, ele redau atmosfera faptului, îl surprind în durata și în atitudinea sa de tensiune și, în felul acesta, ne descoperă linia interioară a devenirii sale. Pentru motive care vor rezulta din contextul acestei expuneri, încercarea noastră de-a arăta ce este filosofia culturii se înscrie în această categorie din urmă.

Desigur, ne-ar fi fost mai ușor să luăm, rând pe rând, definițiile date de diferiți cercetători în materie, să le confruntăm, eventual să le modificăm prin introducerea punctului nostru de vedere și, în cele din urmă, să ne oprim, pentru uzul activității noastre, ori la una din acestea,

ori la o formulă de mijloc, extrasă din consensul lor general. Trebuie însă să mărturisim că asemenea definiții lipsesc. Filosofia culturii este o disciplină nouă. Ea numără, până acum, o bogată literatură cu teme *din* ea, nu însă și *asupra* ei.

De altminteri, faptul este cât se poate de firesc. O disciplină filosofică nu se constituie în mod aprioric, adică întâi cadrul ei formal și pe urmă conținutul, ci invers: întâi se desprinde din mersul general al gândirii un material de dat, probleme și perspective ce pot să înfrunte soarta unei diferențieri autonome, și numai atunci când acestea ajung să capete închegarea și proporțiile unei materii anumite, cu rosturi bine determinate în câmpul culturii, are sens să-și facă apariția o sistematizare logică, de natură să le încadreze într-o știință sau disciplină filosofică aparte.

În privința aceasta, filosofia culturii a urmat și urmează calea normală. Dacă materia acestei discipline a fost descoperită prin lucrările unei lungi serii de gânditori și cercetători moderni – urcând, de pildă, de la Montesquieu la Spengler –, metodologia ei, în schimb, începe să se limpezească abia acum, în zilele noastre. Însăși încercarea de față – dacă avem dreptul să-i dăm o asemenea importanță – este un modest semn al acestei străduințe contemporane de gândire.

Filosofia culturii! Această alăturare de termeni, este ea, oare, naturală sau forțată? Noțiunea de „filosofie" are o întrebuințare foarte largă, fapt care contribuie în bună parte ca definiția ei să fie așa greu de găsit. Combinația aceasta, în care termenul de „filosofie" să aibă o semnificație de factor comun pe lângă o variată serie de desemnări particulare, devine din ce în ce mai frecventă. Plecând de la capitole mari, având proprietăți și caractere constitutive pentru viața culturală, vedem cum faptul se extinde continuu, ajungând să cuprindă în raza lui categorii din ce în ce mai specificate. Astfel: de la „filosofia religiei", „filosofia artei", „filosofia științei", „filosofia acțiunii" etc., s-a ajuns treptat, treptat la alăturări ca acestea: „filosofia războiului și filosofia păcii", „filosofia profesiunii", „filosofia contradicției", „filosofia compromisului", „filosofia comicului" etc.

Tendința este desigur admisibilă, dacă dăm filosofiei în general un înțeles de „atitudine" a eului gânditor față de realități și, mai ales, dacă specificăm că este vorba de acele realități care dispun de planuri interioare

și care prin mișcarea lor în orbita unor valori pot întreține o problematică vie și continuă în evoluția spiritului uman.

Dar să revenim la noțiunea noastră! Dacă se poate vorbi despre filosofia atâtor categorii ale experienței și atitudinii omenești, cu atât mai mult ne simțim autorizați să proclamăm autenticitatea și necesitatea unei filosofii a culturii.

Termenul de „cultură", deși așa de curent în judecata și în expunerile noastre, nu dispune totuși de un înțeles îndeajuns de limpede și de complet. Putem spune că întrebuințările noastre obișnuite îi atribuie un înțeles mai redus decât acela pe care îl deține și pe care îl merită în realitate. Manualele de istoria culturii, așa cum în genere au fost întocmite până acum și cum persistă încă tendința de-a fi întocmite, exprimă – ca să spunem așa – doar fragmente, aspecte statice sau imobilizări dintr-un material adunat de o epocă sau alta, nu însă și acea mulțime de forme și condiții vii care pot să dea acestor manifestări adâncime, ritm procesiv, unitate interioară, perspectivă creatoare în direcția unor valori sau idealuri anumite.

Insuficiența acestor manuale descinde din faptul că ele tratează cultura doar din punct de vedere istoric, neglijând toate celelalte orizonturi și în special pe cele de ordin filosofic. Nu țin seama sau poate nu țin seama *îndeajuns* de acest fapt foarte important: cultura este ceva mai mult decât suma aritmetică a realizărilor omenești care au un principiu de valoare în ele; tot pe atâtea, ea este și o devenire continuă, în care se petrec jocuri de subtile forțe sufletești și etice, în care întâlnim o vastă gamă interferențială de forme și valori și în care echilibrul lucrurilor e ținut prin întrepătrunderi continui de raporturi imanente cu altele de ordin transcendent.

O dovadă deosebit de elocventă, în ce privește această complexitate despre care e vorba, o întâlnim în mulțimea de teorii și concepții moderne cu privire la originea, natura și destinația culturii. Socotim necesar, atât pentru satisfacerea unei curiozități, cât și pentru o vagă ilustrare a chestiunii noastre, să trecem în revistă câteva din aceste concepții. Nu vom urma o ordine oarecare, ci le vom indica așa cum ne vin în minte, faptul corespunzând de altminteri, până la un punct, cu coexistența și ciocnirea lor continuă pe șantierul contemporan al gândirii filosofice.

Scrierile lui Fr. Schlegel și ale lui Nietzsche ne pun în fața unei concepții romantice a culturii. Condorcet, Rousseau și Kant pledează

pentru ideea unei întemeieri raționaliste a acesteia. În măsura în care Herder și Humboldt socotesc cultura ca un mijloc de atenuare a animalității și chiar ca o reacțiune împotriva acesteia, ei apar ca teoreticieni ai punctului de vedere umanist. În scrierile de istorie și de sociologie ale lui Lamprecht, Vierkandt, Durkheim, Xenopol, Gusti ș. a. se configurează o concepție a culturii cu caracter sociologic.

Teoria că prin cultură se petrece o transformare de energii cosmice în energii umane utile face din W. Ostwald, autorul ei, doctrinarul de bază al curentului energetico-monist, deci inițiator al concepției activiste a culturii. Frobenius și Spengler sunt reprezentanți notorii ai unei teorii organiciste, care recunoaște în evoluția culturilor forme analoage cu cele din evoluția unităților biologice. Fichte, Hegel, Michelet și Ranke ilustrează o concepție spiritualistă a culturii, bineînțeles, primii doi sprijinindu-se, în calitatea lor de filosofi sistematici, pe criteriile metafizicei idealiste, ceilalți doi pe criterii istorice.

Marxismul judecă problema culturii în lumina materialismului istoric și o consideră drept un raport al forțelor economice în joc. Gobineau, Chamberlain, Lapouge ș. a. definesc cultura în funcțiune de rasă, de selecțiuni biologice, de diferite procese eugenice.

Problema crizei culturii, așa cum o întâlnim în dezbaterile multor gânditori și scriitori moderni: Renan, Brunetiére, Keyserling, Benda, Berdiaev, Valéry, neotomiștii Maritain și Massis etc., reprezintă implicit tot atâtea încercări de definire a culturii, bineînțeles, la fiecare din aceștia apărând puncte de vedere și situări ale problemei diferite. În mișcarea filosofică românească de astăzi, Lucian Blaga este întemeietorul unui sistem de gândire care pune cultura în funcțiune de o seamă de categorii stilistice aparținând subconștientului uman.

De asemenea, încercarea atât de apreciată de către gândirea modernă de a se face o deosebire logică și funcțională între „cultură" și „civilizație" – încercare de care se leagă numele lui Kant, Chamberlain, Spengler etc., iar dintre români, numele lui Rădulescu-Motru – se hrănește spiritualmente din nevoia de-a se atribui culturii un conținut cu predominări ideale, un conținut în care ideea de valoare să aibă înțeles și prin ea însăși, nu numai prin raportări imediate la o condiție materială sau alta.

În sfârșit, pentru a încheia acest tablou, trebuie să amintim sforțările

contemporane ale axiologiei, această știință – dacă se poate numi așa – a valorilor, care de fapt este un fel de metafizică a culturii; ea dă ideii de valoare o funcțiune analoagă cu aceea pe care o avea, de pildă, ideea de substanță în filosofia clasică de sistem și, în ultimă analiză, călcând pe vădite urme kantiene, caută să stabilească un apriorism al culturii, așa cum criticismul kantian a stabilit pe acela al cunoașterii.

Am vrea ca această lungă înșirare să nu rămână o simplă ilustrare de suprafață, ci să ne ajute în mod esențial la deslușirea chestiunii noastre și deci la înțelegerea factorilor spirituali care justifică necesitatea logică a filosofiei culturii.

Faptul că problema culturii polarizează atâtea străduințe ale minții omenești și mai ales că este în stare să determine atâtea puncte de vedere ne spune mult. Ele ne fac să simțim că ne aflăm în fața uneia dintre acele chestiuni pentru care mintea noastră nu dispune niciodată de suficiente resorturi ca s-o străbată și s-o stăpânească în întregime. Nu e de-ajuns să proclamăm, vorbind despre cultură, că avem de-a face cu o realitate complexă.

Există, desigur, și alte elemente care trebuie să intre în joc. Logic vorbind, constatarea gradului de complexitate al unei realități – oricare ar fi ea – nu trebuie să paralizeze voința noastră cognitivă, ci, dimpotrivă, s-o stimuleze. Cu cât o realitate este mai complexă, cu atâta se presupune că registrele ei sunt mai cuprinzătoare, funcțiunile sale mai diferențiate, conținuturile ei dispuse pe un sistem interior de mai multe planuri iar manifestările sale mai încărcate cu semnificații de ordin spiritual.

Dar nu numai atât! Cu cât o realitate din cele pe care le avem în vedere este mai complexă, cu atâta principiul și sensurile ei intime de agregare, acelea care îi stabilesc continuitatea și îi întrețin în mod eficient o unitate interioară, sunt de-o calitate mai aleasă și mai statornică.

Ei bine, aceste lucruri de adâncime trebuiesc cunoscute, înțelese! Ele au tot așa de mare însemnătate ca și elementele care răzbat la suprafață și pot fi cuprinse în capitole directe de istoria culturii. Nu există complexitate eficientă – și în această privință cultura reprezintă unul dintre marile cazuri tipice – care să nu aibă un principiu intim de agregare. Cu cât manifestările lor sunt mai multiple și mai variate, cu atâta acest principiu trebuie să aibă o densitate mai plină, o bază existențială mai

largă. Faptul e prea cunoscut, și mai ales prea de la sine înțeles, ca să fie nevoie să discutăm mai mult asupra lui.

Totuși, ne îngăduim o ultimă lămurire, aceasta sub forma unei analogii. Să luăm, de pildă, cazul vieții, al vieții universale privită din punct de vedere biologic. Știm că aceasta se realizează într-un caleidoscop uriaș de forme, cuprinzând de la animalul unicelular până la făptura complexă și pregătită pentru atitudine conștientă a omului. Fiecare speță din această scară marchează structuri aparte și înscrie comportări diferite. Trebuie însă să recunoaștem că tot acest spectacol ne-ar ului și că n-am izbuti să pricepem nimic din rosturile lui, dacă în dosul multitudinii de forme și de aspecte despre care este vorba n-am presimți puterea unificatoare a uneia sau a mai multor principii comune.

Ei bine, tot așa se petrec lucrurile și în cazul culturii! Domeniile acesteia, cu tot întinsul lor de fapte, ar fi pentru noi o simplă lume de forme reci și inerte, împăcând deci numai exigențe de suprafață ale nevoii noastre de cunoaștere, dacă le-am considera doar exterior, neglijând prin urmare elementele lor nevăzute, substraturile de ordin imponderabil.

Ajungem astfel, după un ocol destul de mare, la o primă serie de fapte ce poate să ne apropie de înțelesul filosofiei culturii. Ea ne poate ajuta să deslușim ce se petrece în dosul aspectelor materiale ale culturii. Are calitatea de a ne indica puncte de reper, grație cărora să putem da orientării noastre în cuprinsul formelor variate ale culturii un stil de activitate ordonată, stăpânind o metodă fermă și fiind conștientă de scopul urmărit. Trebuie să ne pună în contact cu formele de adâncime ale culturii, adică cu acele elemente care nu au cum să răzbată și să se concretizeze la suprafață, dar care în schimb îi asigură acesteia substraturile și permanențele ei funcționale.

Chiar dacă nu ne poate da răspunsuri sau soluții definitive, este însă în natura ei să ne îndemne a ne pune întrebări și a medita asupra culturii, în așa fel încât să fim introduși în planurile interioare ale acesteia și s-o simțim ca pe o realitate în necontenită devenire.

În rezumat, filosofia culturii are menirea să ne înfățișeze, atât sub formă de dezbateri critice, cât și de prezentări sistematice, complexul de elemente care constituiesc viața intimă a culturii, care leagă într-o mare unitate organică multitudinea ei de manifestări și care determină funcțiunile ei creatoare pe planul umanitar al existenței.

4. Se înțelege de la sine că drumul înspre asemenea descoperiri și puneri în evidență nu poate fi ușor. El va avea de făcut tot felul de ocoluri dialectice, unele plutind pe planul ideilor generale cunoscute, altele însă necesitând investigații adânci și prelungite în domeniile faptelor de istorie și de sociologie a culturii. Cu alte cuvinte, intră în scenă o seamă de întrebări, la care filosofia culturii trebuie să răspundă. Unele din aceste întrebări au importanță cardinală; de puterea și autenticitatea lor depinde însăși existența logică a disciplinei noastre. Altele, însă, au o notă mai specializată; ele provin din nevoia acestei discipline, odată constituită, de a-și lărgi conținutul și sfera de preocupări.

Care sunt aceste întrebări? Ne vom opri asupra câtorva dintre ele, nu dezvoltându-le (fiecare dezvoltare de acest gen ar necesita un capitol aparte), ci numai însoțindu-le de unele lămuriri minimale, menite să le fixeze mai bine înțelesul.

a) Mai întâi, e necesar ca filosofia culturii să-și pună o întrebare crucială, privind în mod direct natura și funcțiunea obiectului ei: *ce este cultura?* Este, probabil, cea mai grea dintre problemele pe care disciplina noastră trebuie să le înfrunte. Am mai amintit oarecum aceasta mai sus, când am inventariat sumar o parte din teoriile și concepțiile asupra culturii. Dificultățile de învins aici sunt neobișnuit de grele, pentru că, orice limită am alege pentru definirea sau disocierea metodică a culturii, e cu neputință ca mintea noastră să poată face asupra acesteia discriminări absolut exacte.

Să luăm câteva exemple. Există încercări de-a se defini cultura prin opoziție cu natura; dar se ivește, implacabilă, întrebarea: care este punctul în care se sfârșește natura și începe efectiv cultura? Avem teorii care vor să măsoare câmpul culturii prin prezența faptelor care poartă în ele o semnificație istorică; dar și aici se ivesc dificultăți la fel de mari, pentru că există tendințe și păreri care nu admit deosebiri între cultură și istorie, care le socotesc în fond unul și același lucru. Avem, de asemeni, sisteme care așează la baza culturii ideea de rasă. Și aici, problema rămâne tot deschisă, pentru că până în prezent biologia și sociologia nu dispun încă de un criteriu care să determine cu precizie rasa, atât ca fenomen somatic, cât și ca fapt psiho-social.

Nu stăruim mai departe; aceste exemple pot fi concludente. Ce am stabilit aici pentru câteva cazuri se aplică, bineînțeles, în moduri diferite, la toate cazurile posibile. Sunt prea multe și prea subtile elementele de adâncime ale culturii, pentru ca asupra lor să se poată discuta simplu, fără dezbateri și controverse. Totuși, oricât de multe și chiar de insolubile ar fi aceste greutăți, întrebarea noastră trebuie să rămână însă pe rol. Filosofia culturii nu ar putea să facă un singur pas în direcția investigațiilor și a finalităților ei, înainte de-a se sprijini pe o teorie, măcar provizorie, a culturii în general și a faptului de cultură în special.

Dar dacă aceasta este o întrebare pe care filosofia culturii trebuie să și-o pună cu precădere, nu înseamnă însă că ne putem mărgini la ea. Paralel și totodată derivând din ea, se ivesc o seamă de alte întrebări, fiecare din acestea prezentând un interes aparte și contribuind într-un mod propriu la configurarea domeniului logic și epistemologic al disciplinei noastre. Vom înșira mai jos o parte din acestea.

b) Se poate vorbi oare despre legi ale culturii? În caz afirmativ, dezbaterile filosofiei culturii vor trebui să-și pună problema acestor legi, să le descopere, să le descrie și să le încadreze într-o sistematizare logică potrivită. În caz negativ, problema nu se termină, ci numai ia altă față, de altminteri tot atât de delicată ca și cea dintâi. Filosofia culturii va fi deci obligată să se întrebe ce anume există în locul acestor legi, pentru că spiritul nostru nu poate admite ca un organism atât de complex cum este acela al culturii să fie în stare de a funcționa în afara unor norme, regularități și permanențe de un tip sau altul.

c) Câteva lucrări recente de filosofia culturii, procedând în spiritul concepției organiciste, vorbesc despre moartea culturilor, așa cum biologia vorbește despre moartea organismelor. Spengler demonstrează că în prezent cultura care intră vizibil în faza sa de declin și se îndreaptă cu pași repezi spre termenul ei final este cultura Occidentului nostru european. Hotărât, avem de-a face cu o chestiune care, cu tot caracterul ei uneori prea romantic, alteori prea construit, trebuie însă să ne rețină atenția. Mor sau nu culturile? Care ipoteză se apropie mai mult de realitatea faptelor: aceea care consideră culturile drept organisme, făcându-le deci să treacă

prin fazele de evoluție pe care le cunoaște orice organism de la nașterea până la moartea lui, sau aceea care consideră cultura ca o integrare continuă de fapte și valori istorice?

d) Există o singură cultură sau există culturi diferite? Cu alte cuvinte, când vorbim despre „cultura europeană", „cultura indiană", „cultura Extremului Orient" etc., ne referim la diferite moduri ale unei culturi universale, singura existentă în timp și spațiu, sau avem de-a face cu culturi deosebite, fiecare din acestea constituind o unitate aparte, cu cadrele și condițiile ei specifice? S-ar părea că o asemenea întrebare reprezintă doar o importanță cazuistică. În realitate, nu este așa!

O teză ca a lui Spengler, de pildă, despre care știm cât de puternic a influențat atmosfera morală și intelectuală a timpului nostru, se întemeiază direct pe ideea culturilor multiple. În schimb, concepții ca aceea a lui Condorcet, care vorbește despre natura bună și rațională a omului, ca a lui Hegel, care recunoaște în toate manifestările culturii realizarea treptată a unui Spirit absolut, sau ca aceea a lui Rickert, care consideră cultura drept o sumă a valorilor sociale generale, se întemeiază pe postulatul unei culturi unice și universale.

e) Cine este principalul agent al culturii: individul sau societatea? Herder declară răspicat că individul, și nu speța, creează cultura. Schelling pune această cultură în raport cu organizarea intimă a individualității. Filosoful mai recent Rudolf Eucken se apropie mult de aceștia, atunci când declară, tot atât de categoric, că viața culturii reiese din interiorizarea treptată a personalității. Fichte, de asemeni, susține o teorie analoagă. După el, cultura rezultă din întâlnirea unui dublu proces: pe de o parte, un proces intim, prin care individul trebuie să ajungă la acordul cu sine însuși, pe de altă parte, o acțiune exterioară, pentru a modifica lucrurile din afară conform cu conceptele noastre, ale indivizilor.

Într-un fel, Simmel se înscrie în aceeași tabără, prin teoria lui care consideră cultura drept o integrare subiectivă de valori obiective, ca și prin convingerea lui că specialismul, care se desparte în mod violent de categoriile subiectivității umane, provoacă de-a dreptul criza culturii. Pe de altă parte, însă, un gânditor de talia lui Vierkandt pretinde că se

poate vorbi despre o plenitudine a culturii numai atunci când formele acesteia se eliberează complet de arbitrariul individual; iar o întreagă pleiadă de istorici și sociologi, în care strălucesc nume ca ale lui Lamprecht și Durkheim, socotesc cultura drept un produs al sufletului colectiv.

f) Cum trebuie privit procesul intim al culturii: ca evoluând determinist sau ca urmând indicația suverană a unor forțe imanente? Adică: în genul concepției lui Taine, care condiționează faptele de cultură în raport cu mediul, rasa și momentul în care au apărut, sau în genul filosofiei lui Nietzsche, care combate puternic mentalitatea noastră relativistă, care reclamă o conștiință supraistorică și pentru care mai presus de orice cultură este „unitatea de stil" la care o epocă sau un popor pot ajunge prin forțele lor sufletești proprii?

g) Cu privire la temele culturii, de asemeni, disciplina noastră trebuie să răspundă la o seamă de întrebări, și acestea, cu importanță la fel de hotărâtoare. Care sunt sursele acestor teme? Ce proces urmăresc, oare, până să ajungă în dezbaterea propriu-zisă a culturii? Dar mai ales se impune întrebarea următoare: aceste teme sunt ele în număr limitat sau nelimitat? Altfel spus: există doar câteva teme de bază, pe care epocele și stilurile de cultură le tratează în moduri diferite, după starea de spirit și orientările sufletești ce formează specificul lor de viață, sau fiecare din aceste epoce și stiluri vine cu temele lui proprii, urmând prin aceasta un curent de veșnică înnoire?

h) Cum trebuie să considerăm valorile culturii: ca niște esențe absolute, având preț prin ele însele, sau ca niște forme relative, în funcție de mișcările și transformările ambianței sociale în care sunt cuprinse? Mai precis: frumosul, binele, adevărul, sacrul etc., adică toate aceste condiții care dau măsura și atmosfera proprie a actelor de cultură, sunt ele niște categorii autonome, formând o lume asemenea cu aceea a ideilor platoniciene și cu care acțiunea noastră omenească trebuie să încheie relațiuni de participare, sau niște realități derivate, rezultând din jocul creator al factorilor psihologici și sociali?

i) În sfârșit, disciplina noastră trebuie să se întrebe asupra destinației culturii. După cum a fost necesar să-și dea seama ce este cultura, tot așa, e firesc să caute a stabili și încotro se îndreaptă această cultură. Are ea în vedere perfecțiunea omului sau perfecțiunea societății? Reprezintă un mers spre eliberarea totală a omului sau, dimpotrivă, spre încadrarea acestuia și mai strictă într-un sistem anumit de constrângeri?

Binețeles, înșirarea de mai sus nu epuizează seria de întrebări pe care filosofia culturii e datoare să și le pună. Am amintit, din seria posibilă a acestora, doar pe acelea în jurul cărora s-au concentrat până acum cele mai multe dezbateri și, totdeodată, din a căror considerare conspectuală putem să ne dăm încă o dată seama de întinderea și adâncimea de conținut a acestei discipline de gândire.

Rezumând tot ce am discutat aici cu privire la obiectul filosofiei culturii, ne dăm seama că această disciplină se află încă în proces de constituire. Necesitatea ei spirituală este evidentă; în ce privește însă ordinea sistematică a problemelor sale, aceasta constituie astăzi unul din obiectivele de seamă ale dezbaterii filosofice contemporane. În orice caz, e fapt stabilit că disciplina noastră are de studiat atât esențele, cât și funcțiunile culturii. Adică: atât faptele de structură și de fenomenologie ale culturii, cât și acelea care îi întrețin mișcarea, care îi stabilesc ritmul interior și care îi dau o destinație în direcția valorilor sociale și etice.

Metoda pe care e necesar ca gânditorii și cercetătorii în materie s-o aibă în vedere trebuie să fie o metodă eclectică. Este absolut indispensabil ca aceasta să unească spiritul dialectic și speculativ al construcției filosofice de sistem cu spiritul pozitivist și investigator pe care îl reclamă cunoașterea domeniilor istorice și sociale. În măsura în care filosofia culturii e datoare să se aplece asupra unor probleme de esențe ori să reflecteze la ansambluri dominate de ideea destinației, firește, ea trebuie să mânuiască armele speculației filosofice, după regula clasică a faptului.

Pe de altă parte, însă, întrucât realitatea pe care se sprijină este cultura așa cum o exprimă mulțimea și varietatea ei de manifestări concrete, se înțelege de la sine că filosofia culturii e obligată să cunoască acestea cu precizia pe care și-o impun științele sociale și istorice. Neapărat, cercetătorul în materie trebuie să aibă spirit filosofic și, chiar mai

mult decât atâta, să fie convins că încadrarea lucrurilor într-un sistem sau măcar într-o perspectivă filosofică le atribuie acestora o dovadă de tărie, de demnitate și, am putea spune, de omologare spirituală.

Totdeodată, însă, el trebuie să fie deprins cu felul de a vedea și de a cerceta al istoricului, al sociologului și al psihologului. Pentru că, așa cum o cercetare în domeniul culturii care ar lăsa deoparte perspectiva filosofică ar duce doar la simple stabiliri și prezentări de date, tot așa, o încercare filosofică asupra culturii care ar face abstracție de domeniile palpabile ale faptelor istorice, religioase, artistice, sociale, economice etc. ne va lăsa doar impresia unui exercițiu formal.

5. Cum este de așteptat, constituirea filosofiei istoriei ca disciplină filosofică aparte întâmpină și obiecțiuni. Întrucât aceste obiecțiuni nu pleacă dintr-un spirit negator, ci, dimpotrivă, au la bază o dorință de cât mai multă fermitate în folosirea denumirilor și a categoriilor filosofice, socotim că ele merită să fie amintite. Le vom menționa, mai jos, nu inventariind punctele de vedere ale gânditorilor care s-au ocupat cu această chestiune, ci luând doar înțelesurile de ansamblu, contextuale, așa cum avem impresia că se desprind din criticele acestora.

În primul rând, se remarcă dificultatea de a deosebi filosofia culturii de filosofia istoriei. Care este domeniul uneia, care al celeilalte? Nu cumva avem de-a face aici cu două denumiri deosebite ale aceluiași fapt?

Oricum, această întrebare este de natură să ne pună pe gânduri. Fără îndoială, nu toate fenomenele sunt istorice; nu tot ce se întâmplă ca fapt omenesc are forță și semnificație istorică. În această privință, absolut toți cercetătorii în materie convin că punctul de vedere istoric are de făcut o selecție printre faptele omenești. De aici, întrebarea: s-ar putea găsi oare vreun criteriu diferențiator al fenomenelor istorice de cele neistorice, care să nu implice în mod direct ideea de cultură? Înclinăm să credem că nu! Fie că determinăm faptul istoric după valoarea închisă în el și gradul acesteia, după chipul cum poate interesa și pune în mișcare o colectivitate omenească, după puterea lui de-a caracteriza un moment al evoluției umane, fie, în sfârșit, după oricare din condițiile pe care filosofii de până acum ai istoriei le-au pus în discuție, trebuie să

recunoaștem că toate aceste puncte de reper nu fac decât să exprime moduri și fațete diferite ale criteriului cultural.

Dacă privim acum lucrurile din cealaltă direcție, ajungem la concluzii asemănătoare. Faptul de cultură, la rândul lui, are neapărate implicații istorice. Întrucât el este produsul unei evoluții în care intră integrări de acte și sensuri umane, e absolut indispensabil ca acest fapt să se situeze într-o orbită istorică. Nu putem admite ca o acțiune omenească să ajungă a avea gradul de complexitate intimă și semnificația spirituală pe care o cerem faptelor de cultură, fără a fi urmat o evoluție precisă și plină de conținut; deci, fără a împlini condițiuni care țin de ființa și esența istoriei.

În ce ne privește, ne înscriem împotriva teoriei care atribuie celor două discipline același înțeles; mai precis, care le consideră unul și același lucru. Noțiunile de „cultură“ și de „istorie“, e drept, sunt înrudite și au multe puncte de sprijin comun, însă, logic vorbind, ele nu sunt noțiuni identice, ci ordinate. Cultura cuprinde o sferă mai largă decât istoria. Cea dintâi se referă la toată scara manifestărilor omenești legate de-o valoare și de-o luptă pentru perfecționarea spiritului creator: religie, știință, artă, filosofie, tehnică, stiluri de viață și de simțire etc. Cealaltă are o semnificație mai specială; ea se apleacă îndeosebi asupra realităților de ordin politic și social ale evoluției umane. În consecință, nici cele două discipline – filosofia culturii și filosofia istoriei – nu pot fi unul și același lucru.

Pentru aceleași motive pentru care e firesc să existe o „filosofie a științei“, o „filosofie a dreptului“, o „filosofie a artei“, o „filosofie a religiei“ etc., e firesc să existe și o „filosofie a istoriei“. Fiecare din acestea se referă la o materie ce ține de faptul general al culturii. Știința, dreptul, arta, religia etc., firește, nu pot exista și nu capătă înțeles, decât în cadrul unei culturi. Tot așa trebuie să se petreacă lucrurile și în cazul istoriei. Cum toate celelalte nu se confundă cu cultura – din ansamblul căreia fac totuși parte –, de ce s-ar ivi atunci o probabilitate specială pentru istorie?

Putem să ne ajutăm de-o analogie, pentru a face lucrurile mai clare. Se întâmplă, și în cazul disciplinei noastre, ceea ce s-a întâmplat cu sociologia. Se știe că obiectul acesteia a fost și este încă amplu dezbătut. Pur și simplu, s-a contestat existența acestui obiect, pentru motivul că toate problemele presupuse ca ale lui aparțin de fapt științelor sociale speciale. Ce ar mai putea studia o știință aparte a sociologiei, peste ceea

ce este, de pildă, în datoria dreptului, a economiei politice, a statisticei, a etnografiei, a istoriei, a lingvisticei etc.? A fost nevoie de multă trudă – dar o trudă care până în cele din urmă s-a încheiat cu succes – pentru a se dovedi că studiul societății ca totalitate structurală și funcțională este ceva cu totul diferit de studiul aspectelor ei în parte.

Mutatis mutandis, lucrurile se repetă aidoma în cazul disciplinei noastre. Între științele culturii, istoria este una din acestea, întocmai după cum în realitatea generală a culturii istoria reprezintă unul din aspectele acesteia. Raportul, prin urmare, între aceste două categorii, este de la tot la parte, de la general la particular. Una este a studia sau a filosofa asupra unei părți a culturii, altceva a studia și a filosofa asupra culturii înseși, luată ca totalitate, ca întreg indestructibil. Faptul pentru care pledăm aici pare cu atât mai justificat, cu cât în tendințele și principalele orientări ale gândirii contemporane ideea totului ca unitate organică, reprezentând o structură superioară simplei sume aritmetice a părților, își croiește un drum din ce în ce mai limpede și mai hotărâtor.

O altă obiecțiune – dacă se poate numi așa – este aceea care consideră că o titulatură mai potrivită pentru ceea ce urmăresc atât filosofia culturii cât și filosofia istoriei ar fi aceasta: *filosofie socială.* Argumentele pe care se poate sprijini o asemenea propunere sunt în genere următoarele:

Cultura este un fapt de esență socială. Modul ei existențial este determinat de ființa societății, ca unitate activă și productivă de raporturi omenești. Prin cultură se manifestă însăși societatea, în ceea ce aceasta are mai esențial, mai valoros, cu mai multă forță unificatoare în ea. Cultura nu poate exista în afara societății; dacă ar dispărea aceasta din urmă, ar dispărea și ea. Prin forța lucrurilor, orice filosofare asupra societății este de fapt o filosofare asupra culturii. Reciproca pare și ea la fel de justificată: orice filosofare asupra culturii trebuie să se sprijine neapărat pe invocarea de categorii sociale.

În fond, ce înseamnă a filosofa asupra culturii? Trebuie să avem în vedere că această cultură este un rezultat al devenirilor, al evoluției, al transformărilor, toate acestea petrecându-se în cadrul societății și sub imboldurile ei directe. Din moment ce vrem să cuprindem realitatea ei, sub unghiul unor considerări filosofice, neapărat, va trebui să ne aplecăm asupra raporturilor pe care le încheie cu societatea, bineînțeles, raporturi

determinate și condiționate de suma unor valori anumite. Prin urmare, e greu să putem disocia ideea de filosofare asupra culturii de aceea a filosofării despre societate. Cele două idei sunt identice. În loc de filosofia culturii e preferabil deci să spunem filosofia societății sau – și mai general – filosofie socială.

Modul de a vedea al acestei concepții, deși își asociază o armătură logică destul de bine susținută, pare însă să nu mulțumească exigențele mentalității noastre filosofice. Mai întâi, termenul de filosofie socială riscă să fie confundat cu cel de sociologie. Care ar putea fi oare bariera între aceste două discipline? Sociologia nu este numai o știință de constatări practice asupra realității sociale, ci și o disciplină de filosofare asupra acesteia. Or, din acest moment, s-ar părea că obiectul ei devine similar cu al celeilalte.

Afară de aceasta, trebuie să recunoaștem că filosofie socială nu fac numai filosofia culturii sau filosofia istoriei, ci și filosofia dreptului, filosofia artei, chiar filosofia religiei și, în genere, filosofia tuturor științelor sau disciplinelor cu caracter social. Ne este teamă, deci, ca acceptând denumirea de „filosofie socială“ pentru disciplina noastră vom pierde, oarecum, înțelesul adevărat al acesteia.

E necesar ca filosofia culturii să aibă curiozități și priviri egal de deschise asupra a tot ce poate pune în mișcare viața și resorturile creației spirituale. Trebuie, prin urmare, ca ea să țină seama de absolut toate datele acestei creații, de la acelea care au bază socială bine definită până la acelea care plutesc în sfere inefabile și tind parcă tocmai la ruperea contactului cu societatea. Ei bine, nu vedem cum acestea din urmă s-ar putea simți la largul lor, într-o disciplină așezată sub semnul strict al filosofării sociale. Nu trebuie să uităm că în complexul culturii există categorii care se adresează psihologiei mai mult decât sociologiei, individului mai mult decât colectivității.

În sfârșit, trebuie să amintim că ne-am obișnuit ca filosofia culturii să-și rezerve și o margine de nerecunoscut și de misterios prin care ea să stăruiască încă în unele direcții idealiste ale metafizicei, fapt pe care e problematic dacă o filosofie socială propriu-zisă, cu caracterul ei specializat și dependent de poziția sociologiei ca știință în toată puterea cuvântului, mai are dreptul să-l cuprindă în registrele sale.

6. O ultimă chestiune pe care socotim necesar s-o menționăm aici se referă la însemnătatea pe care o poate avea această disciplină de gândire a filosofiei culturii.

Îi atribuim două însemnătăți: una de ordin epistemologic, cealaltă de ordin moral. Amândouă acestea sunt la fel de reale și ele se completează reciproc. La străduințele omului de-a cunoaște lumea, filosofia culturii vine și ea cu partea ei de contribuție. După cum există o neliniște metafizică, o neliniște religioasă, o neliniște artistică sau o neliniște șființifică, și după cum aceste neliniști împletesc într-un tot funcțional partea de real și partea de sublim ce există în nevoia omului de-a cunoaște, tot așa, alături de ele există și o alta, la fel de legitimă și de activă. Este neliniștea faptei omenești în genere, în căutarea formei și în căutarea condiției care s-o ancoreze într-o realitate istorică și culturală. Ei bine, contactul cu această neliniște întregește un post al cunoștinței umane și fixează încă o coordonată în viziunea noastră de ansamblu asupra lumii.

Cealaltă însemnătate, după cum spuneam, este de ordin moral. Într-adevăr, disciplina noastră ne poate da înțelegeri sporite despre cel mai esențial fapt al destinului uman: *cultura.* Natura, viața, oricât am avea impresia că le stăpânim, ele nu ne aparțin, nu ne oglindesc pe noi, ci reprezintă creațiunea în genere. Ceea ce ne aparține însă numai nouă oamenilor, ca operă a noastră, ca semn că existăm și că purtăm în lume torța unui destin, este cultura. Dacă există ceva care să ne apară nezdruncinat, ca o necesitate constitutivă a vieții înseși, e faptul acesta: că, fie în epocele lor de glorie, fie în cele de suferință, ceea ce a ajutat popoarelor să fie ele însele, să rămână pe poziția sufletească a unui echilibru creator, să nu urce pe culmile amețitoare ale prezumției, dar nici să coboare în prăpastia deprimărilor, a fost, întotdeauna, putința lor de-a păstra treaz un ideal de cultură.

PROBLEMA EDUCAȚIEI MORALE ÎN ȘCOALĂ ȘI RELIGIA

Congresul de Filosofie care a avut loc la București, zilele trecute, a dezbătut pe larg problema educației morale în școală, recunoscută de multă vreme ca o disciplină necesară, dar, până acum, încă fără nici un început de realizare sistematică. În mod unanim, reprezentanții universităților, ai școalei secundare și ai opiniei intelectuale a societății noastre au recunoscut că, la ultimele trei clase ale liceului, coordonarea acțiunii de educație morală trebuiește încredințată profesorului de filosofie. Problema a fost propusă în mod academic, cu temeiuri științifice, arătându-se că ea nu răsare ca o doleanță strict profesională, că nu tinde la a stabili profesorului de filosofie o situațiune moralmente privilegiată față de colegii săi, ci pornește din preocuparea vie de a prilejui școalei condițiuni proaspete de viață, menite s-o integreze în tendințele de progres ale timpului nostru.

Această preocupare și bună intenție au fost însă, în chip neomenos și neloial, răstălmăcite de către forurile teologice.

Rândurile de față nu urmăresc desfășurări polemice, ci o modestă punere la punct, pentru cei care vor să privească problema cu bună-credință.

Într-o întrunire de preoți și de intelectuali creștini, ținută zilele trecute, s-a afirmat că în congresul de filosofie s-a spus următorul lucru: *nu vrem să obișnuim pe elevi cu o singură morală, ci cu toate moralele.* Afirmația aceasta este riguros inexactă. Nu numai că nu s-a spus – și încă în forma aceasta –, dar nici una din problemele puse în dezbatere și nici unul din momentele congresului n-au lăsat măcar să se gândească ceva asemănător. Disciplina filosofică impune, în această direcție, o altă convingere: aceea că morala nu este o *„obișnuință"*. Morala este o atitudine de viață, care se integrează în sufletul unui om în decursul întregei lui vieți conștiente; este un reazem spiritual care nu se învață doctrinar, care nu i se poate impune limitându-i orizonturile, ci, dimpotrivă, deschizând cât mai larg, pe toate câte răsar pe cuprinsul vieții.

De asemeni, nici măcar nu s-a pomenit în congres cuvântul *ateu* sau *ateism*. De altminteri, nu ne închipuim că azi ar mai putea exista cineva care, înțelegând ceva din sensurile adevărate ale culturii, să poată totuși afirma că filosofia înseamnă ateism sau că teismul ar îndepărta nevoia și convingerea filosofică. Faptul că s-au cerut pentru profesorii de filosofie orele de educație morală la ultimele trei clase a fost interpretat ca o tendință de îndepărtare a învățământului religios. Nimic mai nedrept, pentru că cu totul alta a fost, pe chestia aceasta, atitudinea congresului.

Prin referate studiate, congresul a arătat că educația morală nu mai trebuie să fie, ca până acum, o simplă poliție a clasei, ci o pregătire a elevului pentru viața societății, în ceea ce are ca tendință de înălțare; pe de altă parte, aceeași educație morală trebuie să urmărească o punere în valoare a forțelor de acțiune care sălășluiesc în individ, forțe prin care mâine, în viață, ar putea deveni un bun luptător social, sau un om de inspirație și de energie creatoare. Or, prin natura studiilor sale, prin informația specială și tehnica lui în domeniul studiilor asupra individualității, prin cunoașterea mai largă a problemelor generale de cultură și prin înțelegerea mai științifică a problemelor societății, s-a spus că factorul cel mai indicat pentru dirijarea acestei activități ar fi profesorul de filosofie.

În această misiune, nimeni nu s-a gândit să excludă rolul preotului. Dimpotrivă, în privința acestuia, s-au spus, în congres, cuvinte impresionante, pline de o humanitate în care a stăpânit, poate, adevăratul sens al convingerii creștine. Preotul este adânc necesar sufletului omenesc. Misiunea lui apare în clipele de restriște ale vieții noastre. El trebuie să ne învețe o artă a speranței și deopotrivă a resemnării, o artă subtilă, în care să credem, paralel cu sentimentul vieții efective, fie că aceasta e presărată cu mulțumiri, fie că se fărâmițează în mii de griji ostenitoare. Preotul trebuie să strecoare suflul încrederii și să restabilească condițiile echilibrului moral, atunci când rigorile prea aspre ale examenului vieții amenință să frângă un suflet și să-i arunce resturile în prăpastia renunțărilor.

Dar acestea – s-a spus în congres – nu sunt singurele nevoi ale ființei noastre spirituale. Să nu uităm că avem și obligația activității, a creației, că trăim încadrați în mii de răspunderi, în mijlocul unei naturi pe care trebuie s-o stăpânim și în mijlocul unei societăți care determină

principalul proces, poate, al vieții noastre conștiente: *drama socială*. Pentru biruința în această luptă, omul trebuiește să aibă o putere de înțelegere reală a lucrurilor, un colț în sufletul său în care să se simtă liber, o putere de intuiție a mișcărilor, o energie care să se afirme *în cadrul actualității* și, în general, un spirit pozitiv de încadrare a acestor realități, înspre sinteza de viață pe care tind s-o realizeze. Pentru aceste nevoi, îndrumarea preotului, în spiritul apodictic al credinței sau cel extatic al misticismului, ar aduce prea puțin, sau poate ar aduce o notă care n-ar ști să dea nimic din viața și sensul care trebuiește cu adevărat acestor înfăptuiri.

Desigur, aceste precizări nu au pretenția de a lămuri pe de-a-ntregul problema. Le-am adus doar pentru a reaminti un punct de vedere al celor ce au lucrat în Congresul de Filosofie, diformat de forurile teologice – din intenție, sau din neatenție – într-un chip aproape obscurantist. Nu înțelegem nota violentă cu care se duce, din partea acestora, campania împotriva rezoluțiunilor Congresului de Filosofie. Această notă nu pare pătrunsă nici de spiritul împăciuirilor creștinești și nici de spiritul obiectivității științifice. Dacă ea reprezintă o problemă de cultură și de orientare nouă a societății noastre, așteptăm o metodă de discuțiune corespunzătoare. Continuând așa cum a început, nimic nu ne va împiedica și, alături cu noi, întreaga opinie publică, să tragem concluziile firești, concluzii care nu ar putea duce decât la știrbirea unei instituțiuni pe care am vrea-o, totuși, necontenit demnă, convingătoare și superioară.

ÎN JURUL UNUI PROGRAM DE ETICĂ

Opinia publică păstrează încă amintirea unui conflict recent între forurile teologice și profesorii de filosofie. Nu avem intenția să-l redeschidem. Lămuririle care s-au adus, cu acest prilej, păreau că tind spre o colaborare armonică și inteligentă, între cele două părți. În chip neașteptat însă, suntem puși în fața unei situațiuni nefirești, căreia nu înțelegem să i se dea statornicire legală, înainte de a fi dezbătută clar și cu bună-credință, în lumina științei și a bunului-simț, de către toți cei indicați s-o înțeleagă și să hotărască în numele ei.

În proiectul de programă a învățământului religios în școala secundară s-a înscris, la clasa a VI-a, un curs complet de etică, ce urmează, firește, să se încredințeze preotului profesor de religie.

Nu știm de unde a pornit această inițiativă. Adevărul este că în preocupările de până acum câtva timp ale profesorilor de religie ea nu figura.

* * *

Să discutăm chestiunea, deocamdată, sub aspectul ei principial.

Nu vedem rostul eticei în cadrul învățământului religios. Etica nu este o activitate moralizatoare, ci este o disciplină științifică, menită să explice problema binelui, a încercărilor și a mijloacelor pentru realizarea lui, teme eterne ale acțiunii și ale simțirilor omenești. Etica nu consacră o anumită atitudine sau doctrină morală; dimpotrivă, ea caută să le înțeleagă pe toate, să le aprecieze critic, să le stabilească sensul și valoarea culturală și să determine chipul în care ele au corespuns nevoilor și aspirațiunilor omenești. Prin aceasta, ea își croiește drum nu înspre cutare sau cutare doctrină, ci înspre făgașul obiectiv și impersonal al științei.

Poate realiza preotul atitudinea de metodă și de obiectivitate științifică, pe care ar cere-o un învățământ adevărat al eticei?

Preotul este slujitor al unei credințe, pe care este dator s-o apere, s-o propage, s-o strecoare în suflete. În această misiune, cel mai adesea, el

va izbuti nu prin dialectică și îndoctrinări savante, ci printr-o putere de fascinație a sufletelor, printr-o artă vie de a pătrunde momentele psihologice, prin mărturisirea crescândă a unui elan cald și a unei vibrări interioare, care să ducă până la emoția mistică a supranaturalului. Fără aceste calități, am fi îndreptățiți să ne întrebăm dacă rostul lui mai poate rămâne și dacă învățătura lui mai poate fi ascultată.

Etica nu e o credință, ci, dacă se poate spune așa, o explicare a tuturor credințelor morale. Preotul este înfeudat, prin harul, prin funcțiunea lui socială, prin pregătirea lui sufletească și intelectuală, uneia din ele. Aceasta – afară de cazul când ar fi neconvins pentru credința lui – nu i-ar îngădui niciodată priviri obiective, critic-științifice – asupra celorlalte. În mâna preotului și în cadrul învățământului religios, etica ar trebui să devină o anexă a teologiei și o derivată a postulatului creștin, fapte împotriva cărora se revoltă un sentiment firesc al demnității și integrității științifice.

Să ne gândim, mai departe, la tot ce poate veni în atingere cu acest fapt. Învățământul religios, în școala secundară, își are un rost puternic, însă până acum neînțeles, nu de către opinia publică, ci, în primul rând, de către forurile teologice însele. Am ajuns, din această cauză, la un program de învățământ religios încărcat, obositor, confuz, plin de un balast documentar al cărui rost l-am găsi cel mult în școlile confesionale. Latura de misionarat, de învăluire mângâietoare a sufletelor, de cultivare naturală a virtuților, de lămurire a dramelor în care se încolonează soarta omului, de continuare în școală a atmosferei de reculegere și de seninătate din biserică – toate acestea au fost acoperite până la nerecunoaștere sub potopul dur al unui învățământ material, cu documentări pedante și cu o dialectică străină de sufletul copilului și al adolescentului, mai degrabă alungătoare, decât aducătoare de credință.

* * *

Nu putem admite ca, acestui șirag de experiențe nesatisfăcătoare să se adauge și etica, pe care știința și convingerea vremei noastre o văd ca o disciplină autonomă, necesară nu doar pentru regularea credinței religioase, ci pentru întemeierea spirituală a întregei activități pe care omul și societățile sunt chemate s-o înscrie în linia neînfrântă și continuu creatoare a vremei.

Problema morală pe care etica trebuie s-o lămurească spiritului omenesc nu cuprinde doar latura de mistică revelație, care alcătuiește esența credinței religioase. În fond, problema morală este efortul permanent și complex, prin care omul caută să concilieze gândirea și simțimintele sale, cu observarea pozitivă a realităților. În procesul vieții omenești, inteligența aduce facultatea de a alege și deci nevoia de a cunoaște întreg câmpul din care își va desemna motivele acțiunii sale.

Întotdeauna, în oricare din domeniile vieții, o forță nouă, actuală, menține în activitate pe cea precedentă. Pe planul valorilor morale, etica este disciplina care înregistrează această succesiune a forțelor. Ea nu poate fi realizată decât de un spirit liber, cu structură științifică, cu cultură eclectică, cu putința discriminărilor obiective, în general, de un spirit deschis înspre realitate, stăpânit, în procesul intim de lămurire a lumii, de atitudinea și convingerea filosofică.

Adevărul moral, acela a cărui convingere trebuie s-o trezească învățământul eticei, nu poate rezulta doar din analiza concepției creștine și a postulatelor teologice. Adevărul moral rezultă din viață, din configurația împrejurărilor pe care omenirea trebuie să le străbată în mersul ei, din putința închegării unui raport armonic între mulțimea cunoștințelor despre lume și acțiunea pe care o putem desfășura.

Etica predată în cadrul unui învățământ religios n-ar putea avea decât un caracter apodictic. În mod fatal, ea ar trebui să aducă nota dogmatică a teologiei, notă pe care n-o vedem ajutând întotdeauna omului, pentru ca prin ea să se descurce în dramele existenței sale.

Etica nu este o disciplină înfeudată, ci o disciplină liberă, a vieții, a omului, a impulsurilor creatoare, a sufletului mereu în tensiune, a tuturor posibilităților de bine care zvâcnesc în el; este o disciplină care înregistrează ritmul viu, prin care pășim în raza idealurilor noastre

* * *

Pretențiunea forurilor teologice de a monopoliza învățământul eticei probează, îndrăznim s-o spunem, neînțelegerea propriei lor misiuni. Ne punem în chip firesc întrebarea: este această tendință mărturia unei activități puternice, deplin actuale, sprijinită de sentimentul curent al vieții, care își caută orizonturi noi? Ori este, mai degrabă, mărturia unui haos spiritual, a unei lipse de convingeri, a unei risipiri sufletești și

intelectuale, a unei lipse de înțelegeri, în lumina cărora nimic nu e greu, nimic nu cere condițiunea unor înfăptuiri bătătorite îndelung, prin muncă și atitudine corespunzătoare. Noi știm însă că, până acum, educația morală, în școală și în societate în general, a fost în sarcina preotului și a bisericii. Problema pe care de curând au deschis-o profesorii de filosofie n-a pornit din intenția unor uzurpări, ci de la constatarea unui gol, pentru care au preconizat mijlocul științific și actual al unor remedieri.

Problema eticei, în învățământul secundar, a fost dezbătută, de curând, într-un congres de filosofie, la care au participat activ universitățile, școala secundară și personalități marcante ale mișcării noastre filosofice. Faptul că rezoluțiunile acestui congres nu sunt luate în seamă de către minister și de către cei ce lucrează în comisiunile de programe, nu-l putem considera decât ca un dispreț pentru știință, pentru datele certe ale experienței și pentru preocupările serioase de lămurire și de îndreptare.

O dovadă în plus că n-am învățat încă să respectăm adevărul științific, pentru ca, prin el, să luptăm pentru înțelegeri și înfăptuiri superioare.

CATEDRA DE FILOSOFIE

Ministerul Instrucțiunii a luat dispoziția ca în viitorul buget să se treacă o catedră de filosofie, la fiecare liceu. Prin această măsură se dă satisfacție unei acțiuni legitime, dusă de profesorii de filosofie ai universităților și liceelor noastre, acțiune inspirată din nevoia de a da școalei secundare o organizare mai apropiată de concepția care stă la baza ei.

Într-adevăr, o bună funcționare a acesteia și o adevărată împlinire a misiunii ei culturale nu s-ar putea înfăptui, fără contribuția atitudinei și convingerei filosofice. Filosofia nu este disciplina haotică, aceea care să se înscrie dincolo de raza mișcărilor necesare vieții, care să stârnească valul scepticismului sau al ateismului, așa cum s-a spus insistent, de către foruri neprietene. Filosofia este o metodă de gândire, este o necesitate sintetică pe care o reclamă sistemul analitic al științelor, este disciplina care conduce spiritul spre înțelegerea proceselor sufletești prin care ne realizăm viața conștientă, este puntea organică de contopire armonică a postulatului religios cu cel științific, este, în general, atitudinea în care se încadrează, în forma comprehensivă a unei imagini unitare, participarea noastră la marea realizare a culturii. Obiectul filosofiei, în liceu, are misiunea de a trezi, în sufletul adolescent al elevului, ecoul de viață spirituală, care trebuie să însemne piatra de temelie a personalității și a energetismului său.

Măsura recentă a Ministerului Instrucțiunii este de natură a pune capăt unei lungi serii de neînțelegeri, de practici penibile și de improvizări biurocratice. Întemeierea catedrei de filosofie este un pas hotărâtor pentru însuflețirea spiritului lâncezând de azi al școalei și pentru organizarea științifică a unui sistem modern de educație, bazat pe studiul metodic al individualităților. În același timp, această măsură înseamnă o consolidare socială și morală a facultăților de filosofie, un orizont demn de viață pentru o pleiadă de elemente bine pregătite și, prin acestea, mai înseamnă începutul fericit de alcătuire a cadrelor

care vor avea să promoveze, în cultura noastră, o doctrină a gândirii românești.

Hotărârea Ministerului Instrucțiunii dovedește spirit de înțelegere și de adaptare la cerințele vremei. Ținând seama de realitatea constrângătoare a grijilor materiale de azi, această hotărâre înseamnă și dezvăluie mai mult: o victorie și un crez.

PE MARGINEA UNUI CONFLICT ÎNTRE FILOSOFIE ȘI RELIGIE

Dintre evenimentele care pot caracteriza climatul spiritual al ultimului timp, unul dintre cele mai semnificative îl constituie, desigur, recentul și așa-numitul „conflict“ dintre filosofie și religie.

Bineînțeles, problema care s-a ridicat cu acest prilej nu este dintre acelea care să se poată rezolva la capătul unui spațiu limitat de timp, sau prin mijloace ca acelea pe care le consacră incidentele obișnuite ale vieții practice. Ea răsare dintr-o cerință culturală, care se frământă deocamdată subteran și din care țâșnesc la suprafață doar accente izolate.

Motivul care a dezlănțuit acest conflict provine din faptul că, aflându-ne în preajma unor mari reforme ale învățământului public, reprezentanții fiecărei specialități au simțit nevoia de a-și revizui faptele și metodele, întrebându-se, totdeodată, asupra unor formule mai fericite, pentru viitor.

Într-un congres de filosofie, ce s-a ținut în cursul acestui an la București, s-a preconizat un sistem de educație morală întemeiată pe baze științifice, pornind de la problemele de viață ale societăți contemporane, nu de la postularea dogmatică a principiilor.

Acest deziderat a fost interpretat de către forurile teologice ca un început de luptă împotriva bisericii, ca o încercare de consacrare a ateismului, ca un atentat modern, la ceea ce alcătuiește nota tradițională a sensibilității românești.

Bineînțeles, era o interpretare greșită, am putea spune, chiar pătimașe. Cu atât mai mult cu cât era diametral opusă spiritului eclectic și armonizator al atitudinei filosofice.

În răspunsurile pe care le-au dat, reprezentanții acesteia au precizat punctul de vedere al unei atitudini armonizatoare, ale cărei premise sunt schițate în rândurile ce urmează.

* * *

Problema învățământului religios nu constituie numai o chestiune de specialitate, interesând doar forurile preoțești, ci privește școala și cultura românească în general. De asemeni, e clar că o realizare a lui, adaptată cu adevărat cerințelor, stilului și formelor de viață ale unei societăți moderne, nu se va putea înfăptui, atâta vreme cât forurile preoțești nu vor înțelege comandamentul necesar al colaborărilor. Acest comandament, în aparență simplu și ușor de realizat, prezintă în realitate dificultăți categorice, pentru că în calea lui se aștern nenumărate înrădăcinări psihologice, ale căror prelungiri spirituale, chiar dacă nu duc până la o mentalitate de castă, nu scapă însă de un oarecare exclusivism reacționar.

Ca și în trecut, biserica noastră păstrează același orgoliu al supremațiilor, fie al celor politice, fie al celor filosofice și religioase.

Progresul științei, libertatea gândirii, disciplinarea filosofică a criteriilor morale, necesitatea acțiunii practice, elanul și crezul înfăptuirilor sociale, toate acestea, niciodată n-au fost puse de către biserică în rândul scopurilor de viață, ci au fost subordonate, uneori ca metode și alteori nici măcar cu acest titlu, finalităților teologice.

Interpretând strâns multe din manifestările și atitudinile ei, ne-am da seama că, în mod absurd, biserica este încă stăpânită de tendința de a patrona întregul proces al cunoașterii și al sensibilității omenești. Cu alte cuvinte, tinde să perpetueze o situație firească, impusă de condițiuni de viață corespunzătoare în epoca scolastică a Evului Mediu. În cadrul acestei situații, într-adevăr, exclusivismul teologic exista în mod necesar ca o realitate socială, pentru că problemele de viață puteau avea alt suport spiritual, pentru că spiritul omenesc nu începuse încă să prindă sensul emancipărilor obiective și pentru că, în acțiunile de adaptare ale omului la mediu, viața lui sufletească, determinată doar de sentimentul participărilor magice, nu era asistată de către siguranța științifică, de către aceea a integralismului filosofic sau de către aceea a intuițiilor estetice.

Probe ale unei asemenea atitudini, exclusiviste și orgolioase, ni se oferă des. Prin publicații, prin memorii adresate autorităților, printr-un sistem de persuasiuni pentru care este folosită câteodată chiar tribuna amvonului, se agită ideea unui repaus duminical, într-o formă pe care, logica și mecanismul vieții moderne, chiar dacă ar face eforturi în acest sens, totuși nu l-ar putea realiza. Pentru ca să vie lumea la biserică, se

cere ca duminica dimineața să se suspende toate spectacolele, toate întrunirile politice sau profesionale, într-un cuvânt, toate manifestările de viață publică ce nu se ating cu postulatul teologic. Desigur, argumentele care se pot aduce împotriva unei asemenea pretenții se înțeleg de la sine. Am menționat-o aici nu pentru a protesta – faptele și necesitățile sociale își pot pleda prin ele însele cauza –, ci pentru a indica în ce sens se îndreaptă atitudinile unei instituții care, stăpânită prea mult de orgoliul ei, merge până la a nega toate celelalte nevoie de viață ale unei societăți.

Lunile trecute, suprema noastră instanță bisericească a adresat guvernului și șefilor de partide un memoriu, ce s-a publicat în toate ziarele. Printre altele, în el se agita ideea înființării unor licee confesionale. Din fericire, o asemenea idee a întâmpinat pasivitatea necesară. În cazul însă că s-ar realiza, în clipa aceea, am înregistra mărturia unei noi dezorientări spirituale. Liceul e școala de cultură universală, chemată să dea nu o doctrină, ci o pregătire generală a spiritului, pregătire care, doar mai târziu, în lumina maturității și a unui minim de experiență socială, să ajute la întemeiarea unei credințe sau a alteia.

Se vorbea, de asemeni, de ducerea obligatorie a copiilor la biserică, duminică dimineața. Oare, printr-o asemenea decretare forțată s-ar putea ajunge la rezultatul dorit? Poate că e necesar ca, din când în când, aceeași dimineață duminicală să fie întrebuințată și altfel: puțin refugiu în natură, plimbări instructive, excursii, sport, lectură particulară, chiar câte un spectacol, un ceas de vorbă sau de ședere mai mult, cu tatăl prea ocupat în timpul săptămânii etc... Cu greu se poate admite că și un copil are drepturile pe care ni le acordăm noi, cei maturi, și că, în definitiv, îl pregătim nu numai pentru atitudinea religioasă, ci și pentru formula unei adaptări critice, la toate împrejurările și la toate posibilitățile pe care le oferă viața socială.

Tot așa, s-a preconizat reducerea reclamelor cinematografice, mai puțină reclamă în jurul vedetelor (era cât se poate de pitoresc cuvântul „vedetă“ într-o circulară pastorală) și, mai ales, s-a insistat din nou asupra unui repaus duminical complet. În ordine sufletească, aceste deziderate, prin ceea ce au strein de ritmul vieții moderne, nu izbutesc decât să îndepărteze spiritele de biserică și să alimenteze, din ce în ce mai mult, credința că aceasta nu vrea să înțeleagă și să admită cerințele curente ale

omului contemporan. În ce privește realizarea practică, toate aceste afirmări sunt sortite să rămână simple edictări, pentru că viața socială are legi mai imediate și mai puternice decât armătura oricăror principii, mai ales atunci când acestea se inspiră din porniri reacționare.

Sensul vieții sociale – și, desigur, un sens moral, nu un sens al formelor pernicioase – îndreaptă înspre cât mai multă mișcare, înspre cât mai variate activități, nu înspre comprimarea sau interzicerea lor. Chiar dacă asemenea interziceri ar lua ființă pe calea diferitelor constrângeri politice, nevoia de viață pe care ele ar îndepărta-o s-ar răzbuna pe alte căi, în cel mai fericit caz, pe calea unor răzvrătiri morale, aduse pe aripile acelei forțe din sufletul omenesc ce se cheamă *indiferența*.

Biserica ortodoxă, minunat păstrător al tradiției, al credinței, al multor elemente statornice din care istoria a împletit conștiința unității noastre etnice, nu a înțeles, în timpurile moderne, nota pe care trebuia s-o arboreze în fața cuceririlor științifice și a mișcărilor de eliberare spirituală a omului. Rănită în orgoliul ei, surprinsă de evenimente pe care spiritul ei încercuit nu-i îngăduia să le bănuiască, acționând sub impulsul enervărilor de moment, biserica noastră a alunecat pe panta atitudinilor reacționare.

Neputând să nu recunoască necesitatea spirituală a demonstrărilor pozitive, ea va încerca o atitudine, pe cât de artificială în fond, pe atât de temerară în aparență. Anume, va încerca să folosească logica și metoda științifică, pentru a lămuri latura cea mai adâncă și misterioasă din sufletul omenesc, aceea a misticismului trăit, undă nepătrunsă a vieții, din care se țese, în nenumărate chipuri, puterea convingerei și a năzuințelor transcendentale. Confundând sensul specific al fiecăreia din valorile care alcătuiesc formula vieții spirituale, ea va ajunge, în curând, să piardă înțelegerea unei distincții cardinale: aceea că realitatea și forma cunoașterei aparțin științelor istorice, în vreme ce religia, în ordinea nevoilor omenești, ar trebui să însemne un sentiment și un instrument al acțiunei morale.

Tinzând să dogmatizeze totul, ea va ajunge să nu mai înțeleagă că, dintr-o doctrină care nu este decât doctrină, cu greu va mai țâșni entuziasmul febril, iluminarea, credința care să înfrângă lanțul îndârjirilor. Întocmai ca altădată disciplina zoologică, ea a uitat să scruteze maiestatea

formelor sufletești și, astfel, să înțeleagă că, pentru a străbate spațiul dintre gândire și acțiune, este nevoie de un elan, care să poarte nu marca unor alambicări logice, ci a unui misticism activ, gata oricând să se avânte pe panta cuceririlor.

Aceeași notă s-a strecurat și în structura învățământului religios. Încetul cu încetul, acesta a luat forma unui câmp imens al erudiției, străduindu-se la tot pasul să demonstreze, poate singurul lucru pe care logica noastră nu-l va putea niciodată demonstra: *credința*. Din cauza aceasta s-a procedat haotic, uneori fără sens, alteori fără suflet. Convingerea științifică a fost ocolită, pe alocuri negată, și cine știe dacă, uneori, n-a fost de-a dreptul trecută la index. În mod frecvent, s-a fluturat, în ce privește filosofia, incriminarea și stigmatul ateismului. Crezul acțiunii practice, morala pe care o poate întemeia, dreptul la bucuriile pământești, toate acestea, dacă n-au fost chiar negate, au fost acceptate, însă doar ca forme elementare ale vieții și ale umanității.

Credința, dintr-un sentiment statornic al ființei omenești, a fost adesea adusă la forma unei teme de luptă, cu manifestări de exclusivism, uneori nedrept, alteori, de-a dreptul jignitor.

În loc de a trăi ca o poezie a sufletului, șerpuind cald, muzical, cu puteri când mângâietoare, când răscolitoare, prin toate ascunzișurile lui, învățământul religios a fost lăsat să lâncezească, în atmosfera greoaie și întunecată a unor date materiale, streine de simțul adevărului, rătăcite de locul însorit al vibrărilor umane.

Dintre cei care au vrut s-o apere, sunt prea puțini aceia cari să fi înțeles că puterea unei emoții de ordin superior – credința – trăiește prin ea însăși, că se integrează din propria ei substanță și că nevoia de iubire pe care ea o dictează conștiințelor nu se califică prin obiectivul ei, ci prin esența imanentă din care este făurită.

* * *

Ca și școala, în ultimul timp, biserica se află și ea sub observarea atentă a opiniei publice. Așa cum însuși capul bisericii noastre a recunoscut-o de curând, învățământul religios n-a știut, până acum, să trezească porniri mari de devotament și de ideal. Momentul de analiză și de transformări în care se află învățământul nostru public acum și, până la un punct, chiar unele orientări spirituale ale opiniei publice

trebuie să însemne un moment eroic, de scrutare puternică a conștiințelor, de bilanț sincer al activității și al rezultatelor.

El trebuie să aducă gestul loial de renunțare la metodele și pornirile cari, de multe ori, au făcut din învățământul religios o formă nelămurită, streină de nevoile sufletului și departe de nota dinamică a eliberărilor.

Atitudinea filosofiei, în ultimă analiză, n-a pretins altceva decât o înțelegere mai justă, din partea reprezentanților învățământului religios, a misiunei ce le este încredințată.

ÎN JURUL UNUI COLOCVIU FILOSOFIC

În Ministerul Instrucțiunii se lucrează – potrivit modificărilor introduse de curând în *Legea învățământului secundar* – la întocmirea unui nou regulament al examenelor de capacitate pentru obținerea titlului de profesor. După cum stă scris în tradiția acestui minister, și de astă dată se lucrează tot cu ușile închise. Deși regulamentul de aplicare a unei legi este, prin natura lui, o formă publică, una care necesită discuțiuni critice și colaborări active ale tuturor factorilor competenți, totuși, la noi, întocmirea lui constituie o temă de mare secret și se oficiază misterios, în sanctuarele căptușite cu vată, ale mentalității noastre birocratice.

La fel s-a lucrat și în 1928, pe când se întocmea regulamentul primei legi Angelescu. Efectele s-au văzut curând. În mai puțin de doi ani, de pretutindeni s-a simțit necesitatea unor grabnice revizuiri. Din păcate însă, rareori vrem să învățăm ceva de la experiența trecutului. De aceea, e de discutat dacă noul regulament va putea să reprezinte, cu adevărat, o adaptare la ritmul activ al vieții și al problemelor ce se dezbat în câmpul de astăzi al școalei. Dimpotrivă, ne gândim cu teamă că el va reprezenta mai degrabă o galerie de principii personale, stăpânite fie de porniri sectare, fie de prezumția omorâtoare a celor care-și închipuiesc că pot dicta, din cadrul rigid și convențional al cabinetelor lor, organizări și forme de viață pentru colectivitate.

* * *

În cadrul acestei situații, vrem să semnalăm un fapt, asupra căruia nu s-a făcut nici un fel de cercetare mai atentă, cu toate că instituirea lui ar fi de natură să trezească multe și variate consecințe.

Astfel, se intenționează ca, prin noul regulament al examenelor de capacitate, să se introducă, pentru toți candidații, indiferent de specialitatea pe care o reprezintă, un *colocviu obligator de filosofie*, alcătuit din principalele ramuri ale acestei disciplini: psihologie, pedagogie, logică, sociologie, etică și, probabil, elemente de enciclopedia și istoria filosofiei.

Bineînțeles, poate nu avem dreptul să negăm buna intenție a unei asemenea idei. Nimeni n-ar putea contesta că pregătirea și misiunea profesorului nu implică o strânsă afinitate cu cultura filosofică. Socotim însă, că nu acesta ar fi mijlocul cel mai fericit, pentru a realiza un asemenea ideal. Dimpotrivă, avem credința că o statuare în sensul celei care se intenționează ar falsifica din rădăcini spiritul și inițierile filosofice, care ar trebui pretinse, în general, fiecăruia dintre profesorii noștri.

În primul rând ne dăm seama că filosofia nu este o materie care să poată fi pregătită în grabă, pe baza unor simple edictări regulamentare. Ceea ce interesează în formația filosofică a spiritului nu este cantitatea de cunoștințe, ci sensul intim de gândire, forța de încadrare și de sinteză critică asupra fenomenelor, atitudinea de participare integrală la procesele vieții, în general, ritmul sufletesc ce caută un echilibru armonic între datele pozitive ale lumii și mulțimea subtilă a imponderabilelor ce stăpânesc simțul nostru moral.

Adevăratul spirit filosofic nu se poate forma decât printr-o deprindere specială a sufletului, înfăptuită atent, metodic, în liniște, printr-o cultură corespunzătoare, care, mai mult ca oricare alta, nu se poate improviza, schematiza sau simplifica. Fără această deprindere intimă, filosofia nu ar reprezenta altceva decât o formă inertă, fără viață, fără sens, fără puteri pentru nevoia noastră de a cunoaște. Cu alte cuvinte, filosofia ar rămâne ceea ce o consideră detractorii, aceia care își fac un titlu de curaj intelectual, din faptul că se înscriu, pe toate potecile, împotriva ei.

Se știe, în genere, cât de fals și de nedrept este înțeles la noi spiritul filosofic, chiar în rândurile acelora cari pretind mandate de conducători spirituali. Astfel, în credința marei mase românești, filosofia este o disciplină străină de interesele acțiunii practice și străină chiar de unele sensuri ale vieții sufletești. Pentru unele foruri teologice, filosofia echivalează cu un evasiateism, în vreme ce, pentru multe foruri științifice, ea nu înseamnă decât un mozaic de credințe și de sisteme, în cadrul cărora nu se poate închega nici o convergență lămuritoare,

În fine, pentru mulți din intelectualii care conduc destinele culturii noastre, filosofia înseamnă o energie a spiritului risipită zadarnic, într-un domeniu al iluziilor, al facticelui, al unui cerebralism artificial, care nu poate corespunde nici uneia dintre trebuințele ideologice și sufletești

ale omului contemporan. Colocviul filosofic, așa cum l-a conceput Ministerul Instrucțiunii, este, din capul locului, o formă sortită nu să amelioreze, ci să agraveze situația existentă.

* * *

În cel mai fericit caz, un asemenea examen n-ar putea să însemne decât o penibilă formalitate. Chiar cel mai conștiincios candidat nu va putea să-și însușească, în graba și în atmosfera de griji a unui examen atât de hotărâtor, decât un rudiment ordinar de pregătire filosofică. Fatal, el va trebui să se mărginească la câteva noțiuni fragmentare, prizărite fugitiv, fără discernământ, fără metodă, fără un spirit pregătit să le înțeleagă valoarea și semnificația lor epistemologică. În felul acesta – de astă dată însă pe o scară mai bogată –, am asista din nou la spectacolul pitoresc și de mult încetățenit în tradiția examenelor de capacitate: viitorii profesori se vor prezenta pregătiți după manuale didactice, dacă nu cumva, până atunci, vreun spirit întreprinzător nu se va grăbi să scoată vreun compendiu rezumativ, în genul celor pe care le folosesc candidații la bacalaureat.

Chestiunea prezintă încă și alte fețe, mai grave poate decât cele schițate până acum. Astfel, suntem în drept să ne îndreptăm: ce se urmărește oare printr-un asemenea colocviu? Se intenționează ca filosofia să fie atribuită în liceu, cu titlu complimentar, oricărui profesor? În fine, ministerul e oare preocupat de situația existentă și de aceea vrea ca să-i dea, pe această cale, aparență de legitimitate?

Oricare i-ar fi punctele de vedere, și interesele, ministerul nu trebuie să uite că n-are dreptul să treacă peste un anumit prestigiu științific, nu atât al acelora care ne sunt organizatori și legiuitori școlari, ci al societății și al culturii pe care ei sunt chemați s-o apere și s-o reprezinte. Nu vom putea niciodată, pentru faptul că ministerul nu are altă soluție pentru mizerabila lui chestie de ore, să admitem bagatelizarea unei discipline care, în ordinea culturii omenești, este menită să lămurească poziția morală a omului, ca luptător al vieții și ca instrument creator al umanității.

Pregătirea filosofică nu este dintre acelea care să se poată improviza, chiar dacă aceasta ar fi dictată de toate regulamentele din lume. O asemenea pretenție jignește simțul logic și cade apăsător, ca un stigmat al superficialității, sau ca un semn al îndărătniciei spirituale, de care nu știm cum să ne scuturăm. Gândul c-am putea face din fiecare profesor,

printr-un simplu examen, un specialist în ale filosofiei, se înscrie într-un domeniu străin de simțul științei.

Ce rol ar mai putea avea, în acest caz, facultățile și catedrele de filosofie, din moment ce pregătirea acestei discipline e posibilă ușor, în umbra oricăreia dintre științe, și în ajunul oricărui examen? Iar în ce privește randamentul spiritual pe care l-ar putea aduce o asemenea instituire, e destul să ne gândim la convingerile cu care vor rămâne cei mai mulți dintre candidați, față de o materie ce li s-a impus pe neașteptate, la un examen de carieră, menit să reflecte nu ceea ce s-a învățat peste noapte, ci ceea ce s-a integrat cu metodă, în decursul întregei pregătiri de specialitate.

* * *

Într-adevăr, în economia examenelor de capacitate, se simte necesitatea unor probe de aptitudini profesionale, mai severe și mai pregnante decât simpla lecție practică de până acum. Aceasta s-ar putea face sub forma unui colocviu special de pedagogie, în care să intre, bineînțeles, și chestiuni de psihologie, însă nu dintre acelea care cad în raza pregătirii de specialitate, ci din acelea care, în mod firesc, intră în economia oricărei lecții sau a oricărei acțiuni educative.

Nădăjduim că se va reveni asupra măsurei menționate, măsură care ar fi de natură să falsifice adevărul și să întrețină, în jurul unor examene de primă importanță, atmosfera unui eclectism lipsit de valoare și de exigență științifică.

S-ar putea ca această intenție să se fi născut dintr-o convingere intelectuală.

În acest caz, invocăm cu curaj spiritul unei judecăți obiective, pentru că susținem sus și tare că se face o greșeală.

S-ar putea însă să fie, din partea ministerului, o măsură de compromis, menită să legalizeze situația artificială în care plutește, în școlile noastre publice, învățământul filosofic de azi.

În acest caz, cu conștiința că luptăm pentru o cauză de seamă a culturii românești, vom protesta necontenit și vom denunța, fără reticențe, fiecare gând și fiecare gest al celor care vor, cu orice preț, domnia arbitrarului și a suficienței.

PROBLEMA CATEDREI DE FILOSOFIE

Povestea catedrei de filosofie nu este nouă. Dimpotrivă, dintre chestiunile la ordinea zilei ale învățământului secundar, sunt puține acelea care să se bucure de documentări mai ample și mai susținute, ca aceasta. La începutul anului în curs, cu ocazia primului Congres de Filosofie, ea a fost prezentată opiniei publice și Ministerului de Instrucțiune, de către toți factorii de căpetenie ai cugetării și ai învățământului filosofic de la noi. În ziare și în marile reviste de specialitate s-au publicat articole și dări de seamă amănunțite. S-au înaintat ministerului zeci de memorii, alcătuite cu grijă, fiecare din ele reprezentând concluzii motivate ale unor străduințe și cercetări prelungite, în domeniul filosofiei ca disciplină științifică și în domeniul ei, ca mijloc de coordonare și de adâncire spirituală al activităților pedagogice din școală. În numeroase delegații care s-au prezentat ministerului, s-au expus și s-au motivat, punct cu punct, toate datele acestei probleme, în vreme ce în opinia publică, convingerea despre necesitatea și justețea unei asemenea realizări începea să capete din ce în ce mai mult forma unei atitudini statornice.

Cu toate acestea, în ce privește realizările practice, ne aflăm într-o situațiune căreia nu îi putem găsi, cu ușurință, calificativul potrivit. Fie din neînțelegere, fie din lipsă de pregătire în această direcție, fapt cert este că Ministerul nostru de Instrucțiune perpetuează o stare de lucruri haotică și, totdeodată, de natură să azvârle asupra concepției noastre despre învățământ o umbră compactă a dibuirilor, a compromisurilor, a suficienței, a lipsei de înțelegere și de suflet pentru școală.

Până în prezent, filosofia n-a fost considerată ca o materie de învățământ într-atât de interesantă, încât pentru predarea ei să fie necesară o calificare științifică corespunzătoare, iar pentru organizarea ei, să existe o catedră proprie, așa cum există pentru fiecare din celelalte obiecte, de studiu sau dexterități. Pentru unicul motiv că numărul orelor din program nu pot însuma pe acela cerut de închegarea unei catedre proprii, de la

începutul școalei secundare românești și continuând încă cu ceasul de față, s-a întreținut pentru filosofie o soartă cât se poate de vitregă și de nefirească.

Astfel, în mod constant, ea a fost considerată ca o materie de completare, ca un fel de studiu accesoriu dacă nu chiar inutil, ca un fel de disciplină minoră, tolerată desigur în programul liceelor nu pentru valoarea ei intelectuală, ci, poate, ca în atâtea dintre gesturile noastre, dintr-un instinct de imitație al faptelor de pe aiurea. Ca atare, indiferent de specialitate și de rezultatele care s-ar fi putut astfel obține, filosofia a fost dată ca lot de completare al catedrelor celorlalte, după cum au indicat împrejurările. În vreme ce se țineau aproape regulat examene de capacitate pentru filosofie ca materie principală, cea mai mare parte dintre reușiții lor trebuia să rămână sistematic pe dinafară, pentru ca în schimb să asiste la spectacolul acordării orelor de filosofie după criteriile cele mai arbitrare posibile.

Din această cauză, în cursul anului trecut, avem, în ce privește predarea filosofiei, următoarea situațiune:

În învățământul liceelor de băieți, predarea filosofiei era încredințată unui număr de 105 profesori, grupați astfel: cu examen de capacitate pentru filosofie ca materie principală 47, cu filosofia ca materie secundară 15, titulari fără nici un fel de calificare filosofică 33 și în fine, restul de 10, suplinitori.

În învățământul liceelor de fete, din 62 de profesoare efective, avem: cu examen principal 23, cu examen secundar 11, titulare fără nici un fel de calificare filosofică 19 și, în fine, restul de 9, suplinitoare.

Prin urmare, socotind că, după lege și după fapte, calificarea adevărată este numai aceea pe care o conferă materia pentru care s-a trecut examen principal de capacitate, în liceele noastre, proporția celor îndreptățiți de a preda filosofia este numai de 44% la băieți și de 57% la fete.

Trebuiește notat că în această proporție intră și acei profesori din provinciile alipite, cărora li s-a recunoscut calificarea în 1919 nu pe baza studiilor și examenelor universitare, ci pe baza unor cursuri speciale de 2-3 luni, a căror poveste și semnificație sunt îndeobște cunoscute.

Catedre de filosofie, cu profesori calificați, există doar la liceele cu câte două serii de clase paralele. Aceste licee însă nu sunt decât

într-un număr restrâns față de celelalte și, în treacăt, ne îngăduim să afirmăm că nici aici n-a dictat principiul științific al materiei și al demnității ei, ci împrejurarea materială a unui număr mai mare de ore.

Ce au cerut profesorii de filosofie, în fața acestei situațiuni?

Așa cum era firesc, au cerut, în primul rând, întemeierea unei catedre proprii de filosofie, la fiecare liceu. Aceasta este condițiunea esențială pentru ca învățământul filosofic să capete o organizare eficientă și, alături de ea, să capete posibilitatea de a-și coordona sforțările într-un ritm de continuitate. S-a arătat că, în cadrul noului liceu, însăși formula materială a unei asemenea realizări nu se mai situează dincolo de hotarul posibilităților.

În noile programe, s-au rezervat filosofiei un număr de 7 ore de curs săptămânal. Împreună cu orele de laborator psihologic, destinate fișelor individuale ale elevilor din ultimele clase, se însumează un număr suficient, care să constituie unitatea de 2-15 ore ale catedrei respective. Chiar dacă prin această formulă ar mai rămâne încă în picioare unele dificultăți de încadrare a profesorilor sau de socoteli bugetare, ele pot fi trecute cu vederea, rămânând să se perfecționeze, așa cum e și firesc, cu timpul. Chestiunea depinde numai de faptul dacă cei ce ne conduc și hotărăsc destinele învățământului nostru ar vrea să înțeleagă, cu un ceas mai devreme, cât de adânc și de necesar este, pentru școală, un învățământ filosofic.

Într-adevăr, aceștia ar trebuie să înțeleagă mai mult, că filosofia nu este o disciplină haotică, streină de mișcările efective ale vieții, putând să stârnească în orice clipă – așa cum se spune insistent de către forurile neprietene – valul amenințător al scepticismului sau al ateismului. Filosofia, dimpotrivă, este chemată să dea o metodă de gândire; ea constituie o necesitate sintetică, în sistemul analitic al științelor; prin ea, spiritul nostru este condus, mai adevărat, către înțelegerea proceselor sufletești prin care ne înțelegem viața conștientă; ea este puntea de comunicare armonică între postulatul religios și cel științific; în fine, mai mult decât oricare altă disciplină, filosofia este cea mai îndreptățită ca să ne dea imaginea unitară și concentrată a felului cum participăm la marea realitate a culturii.

În liceu, filosofia este materia cea mai indicată pentru a trezi în

sufletul adolescent al elevului o vibrare prelungă de viață spirituală, piatră de temelie pentru personalitatea și energetismul său moral de mai târziu.

În fine, nu trebuie să uităm că întemeierea unei catedre proprii de filosofie este un fapt capabil, prin însăși esența lui, să ne scoată din lâncezeala de astăzi, în ce privește o educație mai modernă și mai științifică, în școlile noastre. Numai în cadrul de continuitate al unei catedre proprii de filosofie se va putea realiza un studiu sistematic al individualităților, studiu de care nici o țară cultă și nici un sistem modern de educație, de învățământ, nu mai sunt astăzi streine.

Problema întemeierei unei catedre de filosofie la fiecare liceu nu este, așa cum s-a afirmat cu aroganță și malițiozitate, o mizerabilă chestiune de revendicări profesionale. Cei mai mulți dintre cei care luptăm pentru realizarea ei avem încă de mult catedrele noastre în învățământ. În această mișcare și în această revendicare ne conducem de un crez științific și luptăm din convingerea că școalei noastre îi trebuiește, mai mult ca oricând, o soartă mai bună decât aceea care i se asigură astăzi.

UN NOU STATUT RECENZAT AL ÎNVĂȚĂMÂNTULUI FILOSOFIC

Odată cu viitorul an școlar, se deschid, pentru învățământul filosofic din școlile noastre secundare, perspective și auspicii noi.

Măsuri înscrise în legile actuale ale liceului, precum și prevederi cuprinse în bugetul început de curând au dat în fine filosofiei, pentru întâia oară de când avem un învățământ secundar organizat, putința de a avea un statut propriu, respectând demnitatea ei științifică și drepturile ei de egalitate cu celelalte materii de studiu.

Campania purtată cu acest scop, de către profesorii de filosofie, nu este un lucru nou. În ultimii ani, ea s-a difuzat stăruitor nu numai în sferele didactice, ci în toate păturile intelectualității românești, pe cale de publicații, dezbateri în congrese de specialitate și studii amănunțite, în institutele de cercetări corespunzătoare.

Tema acestei campanii a fost simplă și firească. În programul liceului, de bine de rău, exista o reprezentare a filosofiei. Nu se făcea, în schimb, nimic pentru organizarea ei. Orele de filosofie nu erau grupate într-o catedră organică. Se atribuiau arbitrar, nu după criterii științifice și după pregătirea profesională corespunzătoare, ci după contingențe administrative sau după logica de hazard a împrejurărilor. În cea mai mare parte, orele de filosofie erau date ca ore de completare, alcătuind astfel, în toată structura învățământului nostru secundar, singura activitate pentru care nu se cerea o răspundere științifică și ale cărei rezultate nu erau reclamate, de nicăieri, ca elemente de integrare într-o concepție precisă, de atitudini și înfăptuiri culturale.

Mișcarea pornită de către profesorii de filosofie a avut ca obiect crearea unei catedre proprii, care să reprezinte, în întregime, semnificația și organizarea științifică a acestui învățământ. În desfășurarea ei, s-a izbit de multe adversități. Asupra filosofiei, mai bine zis asupra cuvântului care o denumește, există multe și intolerante prejudecăți. Sunt încă

mulți aceia care văd în acest cuvânt o formă rătăcitoare, ceva de abis, purtând stigmatul unei fatalități spirituale și trebuind să ducă, în chip necesar, ori la ateism, ori la blazare, ori la pierderea înțelegerei adevărate, despre rostul natural al faptelor lumii. Pe deasupra piedicilor, indiferent că acestea au venit de la orgoliul bătăios al neofiților sau de la sentențiozitatea unor convingeri universitare, lupta profesorilor de filosofie s-a desfășurat neobosit, înfășurând în steagul ei un suflet împrospătat, energic, pentru cauza învățământului românesc.

Rolul filosofiei în școala secundară nu are nevoie să fie pledat. E clar, e firesc, e legat organic, substanțial cu însăși misiunea spirituală și sufletească a liceului. Problemele de viață ale adolescentului cer, la fiecare pas, sprijinul filosofiei. Ea alcătuiește puntea cea mai firească între tribulațiile intime care îi stârnesc în suflet înfiorarea conștiinței de sine însuși și aspectele obiective ale lumii de care este înconjurat. Prin filosofie, este îndemnat și ajutat spiritualicește [...[7]] a sintezelor personale de natură să-i dea primele limpeziri, cu privire la locul lui în lume și la temele pe care le are de apărat aci. Prin filosofie va putea pătrunde în misterul înlănțuirilor sufletești, va căpăta o înțelegere a metodei ca instrument suprem al cercetării, va înțelege sistemul științelor ca axă a spiritualității omenești, va prinde necesitatea corelațiilor în toate domeniile afectate gândirii și, în fine, va căpăta o perspectivă mai largă și mai spiritualizată, pentru a-și integra sufletește o convingere solemnă și o închinare sărbătorească, față de eforturile creatoare ale omului.

Dar rolul învățământului filosofic, în școala secundară, nu se mărginește numai la problematica intimă a începuturilor de înțelegere, din sufletul adolescentului. În cadrul vieții moderne, el capătă și o misiune obiectivă, socială. Concepția modernă a profesiunii nu mai poate fi înțeleasă în afara unei juste valorificări a aptitudinilor și potențelor individuale. Risipa de energie sufletească și drumul liber înspre prăpastia eșecurilor sociale nu mai pot fi acceptate, ca până acum, ca împrejurări fatale, sau, mai adevărat, ca prelungiri dureroase ale unor concepții în care demnitatea omenească ocupă doar un loc secundar, în tabla de valori a convingerilor contemporane.

Chiar dacă nu ducem problema până la postularea categorică a unei orientări profesionale, e fără îndoială totuși că încă din liceu va

trebui să se facă ceva mai mult, mai atent și mai edificator pentru înțelegerea materialului uman care se livrează societății și pentru valorificarea fecundă a însușirilor de care dispune. Pentru această operă, punct fundamental într-o politică adevărată a sufletului românesc și a ridicării naționale, catedra de filosofie va avea un rol necesar. Laboratorul de psihologie, în stadiul de astăzi al științei și în raporturile ei cu necesitățile vieții sociale, nu mai pare o împerechere paradoxală de cuvinte, ci o realitate imediată, hotărâtoare.

Catedra de filosofie a fost instituită. Prin transferările care se apropie și prin numirile de profesori din toamnă, va începe alcătuirea noilor cadre didactice, pentru acest învățământ. Felul cum vor fi ocupate aceste catedre ar trebuie să fie o problemă de serioase preocupări, din partea forurilor noastre școlare. Va trebui să se evite tot ce ar putea duce la compromiterea unei idei pentru care s-a muncit mult și pentru care societatea noastră și-a impus puternice sacrificii materiale.

Există la noi, din păcate, rămășițe din epoca tulbure a ultimilor ani, epoca în care învățământul nostru a trebuit să cunoască regimul arbitrar al celor mai nefirești răsturnări, un sistem de practici nelegitime și o serie de dispoziții legale echivoce, justificate doar prin necesitatea de moment a unor stări anormale sau, în cel mai fericit caz, a unor stări de tranziție. Pentru interesele învățământului, ocuparea noilor catedre de filosofie trebuie ferită de atingerea acestor practici, oricât de insistent vor fi cerute de către cei interesați.

Nu trebuie să se uite, o clipă, sensul sufletesc și curentul de idei sub semnul cărora s-au născut aceste catedre. Într-un fel, ele reprezintă crezul unei noi generații de profesori, preocupați, înainte de orice, de înălțarea școalei românești și de o apărare entuziastă a științei, pusă astăzi în umbră, fie de către primatul politicianist, fie de către domnia unei prejudecăți care proclamă, sentențios, declinul spiritualității.

Numai cu prețul acestor respectări, catedra de filosofie va putea să înfăptuiască misiunea științifică și etică ce i s-a atribuit. De asemeni, pentru conducătorii de astăzi ai școalei noastre secundare, aceste respectări reprezintă o verigă necesară, pentru întregirea faptei și a meritului pe care și l-au câștigat, sprijinind ideea și alcătuirea catedrei de filosofie.

CÂTEVA RÂNDURI DESPRE VALOAREA PROFESIUNII

Există încă unii oameni care nu au ajuns să înțeleagă rostul și valoarea adevărată a profesiunii. Într-un fel, eu se resimt încă de o veche prejudecată, potrivit căreia meșteșugul era socotit ca un fapt inferior, menit doar făpturilor de rând. Oamenii despre care vorbim stăruiesc în tot felul de idei ciudate. De pildă: ei aseamănă profesiunea cu un fel de sclavie sufletească și socială, din cauza căreia individul respectiv nu-și mai poate aparține lui însuși, ci trebuie să-și făurească un suflet uniform, după tiparul pe care i-l impune societatea; mergând chiar mai departe, unii nu se sfiesc să proclame că profesiunea este forma modernă prin care blestemul ancestral continuă să plutească asupra omului.

Aceste idei păcătuiesc adânc, împotriva vieții, împotriva omului și împotriva adevărului. Ele pornesc din cugete stranii, adică din cugete care s-au depărtat de forma reală a lucrurilor. Și, tot pe atâta, din cugete care nu știu ce vor.

În rândurile de față, ne propunem să le dăm un răspuns.

De când se naște și până când își încheie socotelile vieții, omul este un debitor al societății în care trăiește. Limba pe care o vorbește și care îi dă putința să se înțeleagă cu semenii lui; legile care îi asigură paza vieții, a onoarei și a avutului său; invențiunile pe baza cărora au putut să răsară binefacerile civilizației; operele de artă care îi încântă privirea și îi adâncesc sufletul; organizarea de viață care unește pe oameni într-o vastă tovărășie de lucru și de schimb de servicii reciproce; toate acestea, fără deosebire, omul le datorează societății. Ele sunt opera societății, o operă vie, la care aceasta nu se uită cu sfială, cum s-ar uita la un obiect prețios închis în rafturi de muzeu, ci pe care o dă cu generozitate tuturor oamenilor, spre folosința și spre binele lor general.

Pentru toate aceste daruri, omul trebuie să dea și el, la rândul lui, ceva societății. Cu alte cuvinte: trebuie să-și plătească datoria pe care o

are față de societate. În ce fel? Desigur, nu cu bani și nici cu promisiuni teoretice. Cu altceva! Cu muncă și cu înțelepciune. Dar, bineînțeles, nu cu o muncă oarecare, putând să fie o simplă desfășurare materială de energie, ci cu o muncă ordonată, capabilă să dea la iveală rezultate folositoare tuturor. Pe scurt: cu munca încadrată într-o profesiune. Munca aceasta are de partea ei însușiri categorice: este precisă, știe ce vrea, se leagă armonic în ansamblul activităților omenești, creează celui ce o practică o conștiință înaltă de sine și astfel face din el un slujitor real al vieții și al progresului social.

În afara acestei semnificații sociale, profesiunea are și o puternică semnificație morală. Iată în ce constă această semnificație.

Profesiunea ridică moralul unui individ, mai mult decât ar putea-o face orice alt mijloc din câte dispune societatea. Mulțimea disponibililor sufletești, adică mulțimea acelor oameni care sunt gata la orice fel de tranzacții, pentru motivul că nu cred cu putere în nimic, se recrutează de regulă dintre oamenii fără profesiune, mai bine zis dintre oamenii care n-au simțit nevoia să-și facă o profesiune. În rândul acestor disponibili sufletește avem de numărat atâția și atâția dintre dușmanii obișnuiți ai muncii și ai liniștii noastre oneste: agitatorii de meserie, intriganții, pescuitorii în apă tulbure, oportuniștii, blazații, oamenii gata să-și închirieze serviciile ca la licitație etc., etc.

Cu cât viața profesională a unui om este mai intensă, cu atât și morala lui personală este mai strictă. Profesionistul are o viață regulată. Conștiința lui este prinsă de răspunderi permanente. El simte cum munca lui nu se risipește, ci se adună treptat-treptat într-o operă în care își oglindește întreaga lui ființă sufletească. Toate acestea îi formează, în mod natural, un cuget cuminte, ordonat, stăruitor, știind să se ferească de strălucirile artificiale ale iluziilor sau ale lucrurilor de carton. Viața profesionistului este în așa fel alcătuită, încât el are în permanență de învățat ceva, de la lucruri, de la oameni și chiar de la forțele nebănuite ale spiritului său. Prin profesiunea pe care o practică, un om se leagă nu numai de o unitate corporativă oarecare – armată, magistratură, funcționărime, corp didactic, meșteșugari de o branșe sau alta –, ci se leagă de viața omenească în general.

Au fost vremuri când se făceau deosebiri distincte între profesiuni, unele fiind considerate superioare, altele inferioare. Astăzi, aceste

prejudecăți au căzut. Cei care le mai susțin par niște întârziați într-o mentalitate apusă. Toate profesiunile sunt la fel de onorabile, pentru că toate sunt la fel de necesare, pentru că pe fiecare din ele se reazemă o funcțiune utilă din mecanismul cel mare al vieții omenești. Se cere însă o condiție: ca profesiunea, oricare ar fi ea, să fie îndeplinită cu perfectă integritate sufletească. Onorabilitatea unei profesiuni nu stă numai în ea însăși, ci deopotrivă și în chipul cum această profesiune este înfăptuită de către titularul ei.

Oamenii vorbesc adesea despre această condiție, pe care ei o denumesc prin termenul de conștiință profesională. Din nefericire, mulți dintre aceștia nu o aplică întotdeauna în aceeași măsură în care o proclamă în cuvântările, în declarațiile lor de principii și în sfaturile pe care le dau cu ușurință altora. Adevărul este că problema conștiinței profesionale constituie o mare și grea problemă sufletească. Ca să ajungem s-o stăpânim nu este de-ajuns să citim pancardele de pe ziduri sau să memorăm preceptele din cărți, ci e nevoie de-o atentă și perseverentă pregătire spirituală. E necesar să ne dăm seama, în chipul cel mai luminos posibil, că nu trebuie să muncim doar pentru noi, pentru interesele limitate ale noastre sau ale familiei noastre, ci pentru întreaga societate.

O lecție pe care profesorul a făcut-o de mântuială, uitându-se de zeci de ori la ceas; un dosar pe care funcționarul de birou l-a alcătuit în grabă și după cum i-a venit în minte în clipa aceea; un proces pe care avocatul l-a apărat doar de formă, așa încât să arunce praf în ochii clientului și să-i dea impresia că nu l-a plătit degeaba; o consultație medicală dată de un medic plictisit, cu mintea dusă la cu totul alte lucruri decât la drama sufletească a pacientului pe care îl are în față; o marfă alterată, pe care un negustor fără cinste comercială a vândut-o la repezeală chiar celui mai statornic client al lui; o pagină de literatură, dar pe care autorul ei a scris-o în grabă, fără să se frământe sufletește și fără să-și revadă cu spirit critic realizarea; o predică de pe amvon, dar pe care preotul o rostește fără căldură, fie pentru că nu este îndeajuns de convins, fie pentru că nu și-a dat osteneala s-o pregătească cu atenție; o sentință judecătorească pe care magistratul a dat-o pe simple aparențe, fără a fi studiat toate probele și fără a fi pătruns suficient cauzalitatea intimă a litigiului în chestiune; un obiect manufacturat, ieșit din mâna

unui lucrător neglijent și fără scrupule; o transmitere neprecisă de manevrare a acelor la trecerea unui tren, din cauza unui funcționar somnoros sau venit de la chef direct la postul lui de răspundere; toate aceste abateri de la conștiinciozitatea profesională pot fi, fiecare în felul ei, cât nu ne închipuim de dezastruoase. Dezastrul unora poate privi destinul unui singur individ; dezastrul altora poate privi însă destinul unei întregi societăți.

Este așa de importantă această condiție a conștiinței profesionale, încât am putea spune că fără ea societatea n-ar putea funcționa, că viața fiecăruia dintre noi ar fi într-o tragică nesiguranță, că întreaga idee a progresului omenesc s-ar clătina amenințător și, în sfârșit, că misiunea omului pe pământ ar înceta să mai existe.

Să ne oprim, deocamdată, aici. Am înșirat mai sus destule fapte, pentru ca din înlănțuirea lor să putem trage o concluzie.

Vedem deci că profesiunea nu este un blestem, și nici măcar o rămășiță îndepărtată dintr-un blestem vechi. De asemeni, ne putem da seama că profesiunea nu este o constrângere pe care ne-o impune peste voia noastră societatea. Într-un cuvânt, vedem că adversarii profesiunii, fiecare în parte sau toți la un loc, nu au dreptate.

Profesiunea răspunde la o seamă de nevoi omenești, dintre cele mai de seamă din câte există. Și anume: răspunde nevoii noastre de a înfăptui ceva, de a ne justifica locul în lume, de a fi utili umanității; răspunde nevoii de a trăi în mijlocul unei colectivități, folosind toate bunurile pe care ne pune la dispoziție, dar la rândul nostru contribuind, prin munca noastră ordonată, ca aceste bunuri să fie înmulțite și perpetuate; în sfârșit, răspunde nevoii de a face din munca noastră nu numai un preț material pentru viața de toate zilele, ci și un preț înalt pentru întemeierea civilizației omenești.

Reflectând la aceste lucruri, putem să ne dăm seama cât adevăr există în gândul simplu dar foarte adânc al lui Pascal*.

*„La chose la plus importante à la vie c'est le choix du métier“***.

---

* Blaise Pascal, unul dintre cei mai mari gânditori francezi. S-a ilustrat în domeniile matematicei, fizicei, filosofiei și literaturii. A trăit între anii 1623-1662.

** „Cel mai de seamă lucru interesând viața este alegerea profesiunii“ (fr.).

IDEI DESPRE MUNCĂ ÎN TRECUT ȘI ACUM

Se știe că ideea de muncă n-a avut, întotdeauna, același înțeles. Înțelesul ei a pornit de jos, de la aprecieri care au trecut de mult în umbră, și s-a ridicat sus, la aprecieri care astăzi sunt în cinstea tuturor cugetelor civilizate.

Iată, deci, în câteva cuvinte, faptul asupra căruia socotesc potrivit să insist, în rândurile de față.

Au fost vremuri când munca era privită ca un blestem. Puternicii acelor vremuri vedeau în ea nu un instrument de ridicare a omului, ci, dimpotrivă, o ispășire a vechilor lui păcate. De aceea, ei socoteau că munca trebuie rezervată și impusă numai oamenilor de jos, adică acelor oameni care erau priviți ca buni doar pentru sporirea gloatelor. În special, cea mai disprețuită era munca manuală; se credea că ea se cuvine doar sclavilor, răufăcătorilor și celor din marginea adevăratei vieți sociale.

Din fericire, omenirea nu s-a oprit la această concepție. Rând pe rând, toate faptele care s-au petrecut în istorie și toate ideile puternice care s-au ivit de atunci în mintea omenească au adus, fiecare, contribuția lor, pentru ca ideea de muncă să se lămurească, să se înnobileze și să capete prețul ei firesc.

Astăzi, când rostim cuvântul de muncă, știm că nu mai rostim un simplu cuvânt oarecare, din ungherele întunecate ale vieții, ci, dimpotrivă, un cuvânt limpede, cu înțelesuri bogate și cu o ținută plină de demnitate.

Nu este greu să ne dăm seama cât de înrădăcinată este astăzi ideea de muncă, în tot ce gândim și întreprindem. Viața de stat socotește problema muncii printre cele mai de seamă preocupări ale ei. Organizarea rațională a muncii și apărarea păturilor muncitorești sunt probleme adânci, care frământă toate cugetele responsabile ale vremei, de la conducătorul de stat până la lucrătorul de fabrică și de la tehnicianul de șantier până la intelectualul de bibliotecă.

În toate țările din lume s-au creat instituții și laboratoare de orientare profesională, cu scopul de a stabili aptitudinile indivizilor și de a-i îndruma astfel, pe fiecare înspre munca pentru care arată mai multă aplecare. Altădată, alegerea meseriei se făcea fiecum, cum da Dumnezeu, sau cum se potrivea omului, pe calea întâmplării și a norocului lui. Astăzi, începe să nu mai fie așa. Alegerea meseriei tinde să devină o preocupare din ce în ce mai serioasă, pe care societatea înțelege s-o înconjoare de cât mai multe garanții. Conștient de faptul că munca nu mai poate fi o activitate oarecare, ci o activitate care închide în ea tot prețul vieții noastre, omul de astăzi înțelege că această alegere nu mai trebuie să fie o simplă bâjbâială, ci un act de judecată, demn și întreg, măsurat de la început în toată răspunderea și frumusețea lui. Știm doar cu toții, că poate nu există mai mare apăsare sufletească, decât să fim nevoiți a face, toată viața noastră o muncă streină de firea și priceperea noastră.

Să mergem mai departe, cu aceste priviri. Munca astăzi nu mai este privită doar ca o activitate practică sau socială, ci și ca o activitate intelectuală, morală și științifică. Birourile de studii și de conjunctură, care adună date cu privire la situația muncii de pe întregul glob, par niște imense furnicare ale activității omenești moderne. În multe din țările de cultură ale lumii funcționează, la universitățile sau la școlile lor cele mai înalte, catedre întregi de istoria și de organizarea muncii. În scrierile gânditorilor, ale pedagogilor și ale conducătorilor sociali de astăzi vom găsi, adeseori, expresiuni ca acestea: „religia muncii“, „școala muncii“, „disciplina sufletească a muncii“. Toate acestea, să fim convinși, nu sunt simple înflorituri de stil, cu scopul de a le face vorbirea frumoasă și muzicală, ci sunt niște adevăruri statornicite, niște norme de conduită, fără de care viața omenească le-ar părea stearpă și neputincioasă. Să luăm, pe rând, toate devizele care rezumă ceva din simțirea și înțelepciunea omenească. Vom vedea scris în ele: „muncă și tăcere“, sau „muncă și credință“, sau „muncă și jertfă“. Peste tot, muncă și muncă! Muncă, în timp de pace, muncă în timp de război; muncă pentru a ști să ne bucurăm de clipele de fericire ale soartei și, deopotrivă, muncă pentru a ști să stăpânim clipele de răspundere și de încordare ce ni se așează în cale!

Astfel, cuvântul care altădată părea mic și întunecos, astăzi a cucerit lumea și stăpânește întregul nostru spirit.

Faptele legate de manifestările muncii alcătuiesc astăzi unul din cele mai sugestive capitole ale istoriei culturii omenești.

Să privim, cu ochiul și cu înțelegerea noastră de astăzi, piramidele egiptele, aceste minuni de piatră, înfipte acolo, pe locurile lor, de 5000 și 6000 de ani. Ne impresionează curajul și viziunea spirituală a oamenilor care le-au gândit, dar tot pe atâta ne impresionează și munca uriașă pe care o închid, cu atât mai mult cu cât în epoca în care au fost construite nu existau maracalele cu aer comprimat ale tehnicei noastre de astăzi.

Gutenberg – inventatorul tiparului, Bernard Palissy – descoperitorul smalțului, Jacquard – inventatorul mașinii de țesut și chiar Edison, cel atât de apropiat de timpurile noastre, inventatorul becului electric și al fonografului, toți aceștia, lucrători la origine și lucrători toată viața lor, sunt așezați, definitiv, în galeria celor mai mari oameni pe care i-a dat umanitatea. Viața și exemplul muncii lor constituie un capitol de educație, în toate cărțile de școală, ale tuturor copiilor din lume.

Un învățat german, economist și sociolog, Karl Bücher, ne-a înfățișat o teorie care a făcut și face încă multă vâlvă. Anume: că artele, toate artele și în special cele muzicale, au născut din faptul muncii, ca o prelungire și o întregire a acesteia. Ca să-și ușureze munca, primitivul a simțit nevoia s-o însoțească de exprimarea unor strigăte ritmice. La început doar animalice, cu timpul, însă, aceste strigăte au devenit ceea ce știm că sunt cântecele omenești. Oricâte obiecții i-am găsi, pe deasupra lor, această ipoteză se impune treptat, pentru că are multe adevăruri în ea.

Este interesant de știut că înrâuririle muncii asupra artelor s-au petrecut nu numai la popoarele primitive, ci și la popoarele culte. Să luăm câteva exemple.

Vergiliu și Horațiu, cei doi mari poeți ai latinității, s-au întrecut în a cânta în poemele lor agricultura, despre care se știe că era principala ocupație a romanilor. Cunoscuta operă, pe care aproape toți am citit-o în copilăria sau în adolescența noastră, *Robinson Crusoe*, a fost scrisă la începutul secolului al XVIII-lea, ca urmare a negoțului, noua muncă pe care poporul englez începuse s-o practice în colonii. Romancieri mari, cum au fost Balzac și Émile Zola, ne-au dat, în romanele lor, puternice descrieri ale negoțului și ale muncii de fabrică din secolul trecut. Un poet flamand, dar care a scris în limba franceză, Verhaeren,

cunoscut ca unul dintre cele mai ascuțite spirite poetice ale timpurilor noi, ne-a lăsat o splendidă poezie, în care ne face să simțim, cu fiori, frumusețea furnalelor, a zgomotelor de ciocane mecanice, a sirenelor de fabrică, a zidurilor înnegrite de funinginea uzinelor, precum și a omeniei din sufletul poporului de atelier. Cu alte cuvinte, ne-a făcut să simțim că frumusețea artistică poate fi găsită nu numai în locuri idilice, pe marginea eleșteelor umbrite de sălcii pletoase sau în câmpii smălțate cu flori de primăvară, ci și în tumultul aspru, dar plin de bărbăție și de demnitate al muncii industriale.

Istoria ne-a arătat, pe larg, că, în Evul Mediu, meseriile au fost o bază a vieții cetățenești. Ele au întemeiat faimoasele bresle sau corporații, despre care se știa că nu erau numai niște asociații profesionale, ci și niște asociații de cultură și de creație socială. Ca probă, ele au întemeiat vestitele orașe ale Evului Mediu, de la care ne-au rămas atâtea amintiri istorice și atâta bogăție de imagini. Să ne gândim, de pildă, la un singur caz: la vestitul oraș Nürenberg, din Germania. Peste tot, pe străzile și în atmosfera acestui oraș, se simte prezența unei umbre mari, simbolice: umbra lui Hans Sachs. Toată viața orașului, toată semnificațiile lui par să trăiască din această umbră. Aici, de pildă, strada Hans Sachs; dincolo piața cu același nume. Aici casa în care s-a născut Hans Sachs; mai încolo, casa în care a murit, iar în centrul orașului, în chip de străjuitor peste veacuri, statuia lui turnată în bronz. Cine a fost, oare, acest Hans Sachs? Cizmar, starostele cizmarilor din Núrenberg, dar totdeodată un înțelept, un vrednic conducător al orașului, un deosebit spirit muzical, poet și gânditor și, în tot, o ilustrare fericită a ceea ce poate să răsară în sufletul unui om stăpânit de omenia și puterea muncii.

Este timpul să încheiem seria acestor spicuiri. Deși puține, pe marginea lor putem desprinde însă o concluzie. Vedem, deci, ce bogat și ce sugestiv se înfățișează munca, în spiritul omului de astăzi. Aproape că nici cu imaginația nu mai putem măsura distanța colosală, dintre vechea concepția, care vedea în muncă un blestem, și aceasta din zilele noastre, care face din muncă o maiestate, o întrupare înaltă a destinului omenesc.

IDEEA DE MUNCĂ

Sub regimurile fascisto-totalitare, ideea de muncă a suferit vicieri în chiar rădăcinile ei și a fost supusă la constrângeri perfide. În aparență, aceste regimuri au măgulit-o și i-au închinat imnuri; în realitate, însă, ele au urmărit să-i frângă autonomia și moralmente s-o minimalizeze.

Iată, de pildă, organizația milițiilor sau a armatelor de partid, creație tipică a sistemului totalitar. Fără îndoială, întâietatea în aceste formații au deținut-o fanaticii și profitorii. Or, atât unii, cât și alții au reprezentat negări evidente ale ideei de muncă. Fanaticul nu știe și nici nu poate să muncească. Obsedat cum este, fără înțelegere pentru complexitatea proceselor omenești și recurgând tot timpul la violență, el nu percepe sensul psihologic al muncii, care prin natura lui este un sens liniștit, integrator, aplecat spre bunătate și ordine umană. În ce privește pe ceilalți, lucrurile au marcat aici degradări și abateri supărătoare de la ideea de libertate și de responsabilitate a muncii.

Departe de-a fi fost o selecționare a celor mai buni, dimpotrivă, milițiile în chestiune s-au dovedit, de la început, o concentrare a celor mai răi. Am putut număra în cadrele lor nemulțumiți de tot felul, oameni certați în toate chipurile cu simțul muncii și cu disciplina ei adâncă: bolnavi izbiți de tare congenitale, indivizi în prada unor complexe psihologice de inferioritate, infractori de la regulile moralei sociale, transfugi dintr-un partid în altul, ratați dezobișnuiți de-a mai presta societății o muncă ordonată și cu răspundere personală, diversioniști preocupați exclusiv să-și mascheze trecutul etc., etc. Făcând o inventariere exactă a neofitismului și a violențelor sistematice care au întunecat atâta vreme viața omenirii contemporane, ne vom putea da seama că, în bună parte, acestea au pornit de la promovarea politică a oamenilor fără căpătâi, aceia care și-au pierdut sufletește calificarea de muncă ori care n-au avut niciodată vreuna.

Desigur, pe toți aceștia, gândul unor educări sau reeducări umane și răbdătoare i-ar fi speriat; în schimb, înrolarea lor în milițiile totalitare,

cu promisiunile acestora de putere și de răsturnări arbitrarii, a fost de natură să le excite zgura orgoliului lor și să le sporească până la absurditate exaltarea.

Și multe, multe altele! Astfel, tineretului i s-a pledat tema că poate revendica orice și că normele uceniciei, această treaptă hotărâtoare spre deprinderea superioară a muncii, trebuiesc larg amendate. S-au recrutat conducători politici și sociali nu după calificarea și voința lor de muncă, ci, dimpotrivă, după capacitatea lor de-a urî, de-a mistifica ori de a-și închiria mercenar serviciile.

În tot acest timp, problema organizării muncitorești a fost lăsată pe seama unor instituții comandate și artificioase. Lucrătorii au fost tratați ca niște ființe minore și fără personalitate. Li s-a vorbit despre întrebuințarea timpului lor liber cu solemne suficienți pedagogice, așa cum s-ar fi vorbit copiilor. Au fost duși *in corpore* la ștranduri, li s-au oferit spectacole cu filme sau piese de teatru plăsmuite în birourile propagandei de regim, dar în schimb nu li s-a mai pomenit nimic despre libertatea sindicală sau despre condițiile reale ale formării omului, atunci când acesta deține titlul just al unei calificări și puteri de muncă.

Să mărginim aici această înșirare... Câte fapte menționate, tot atâtea jigniri la adresa muncii și a adevăraților ei titulari. Mă întreb, adeseori, ce ar fi mai bine: să pomenim continuu aceste lucruri triste ori, dimpotrivă, să pășim spre ziua de mâine, uitând pe cât posibil de ele?

Ziua de mâine, cu problema ei capitală: refacerea lumii! Iată o problemă despre care se va vorbi mult. Vom vedea, rând pe rând, dezbătându-o experții și tehnicienii, conferințele și reuniunile internaționale, guvernele și parlamentele... Mai presus de rezoluțiile acestora, știu însă un lucru; îl știu cu intuiția mea de om liber și ca intelectual, cu aplecarea mea spre sensul umanist al vieții; toate aceste dezbateri vor rămâne literă moartă, sau, mai bine zis, vor fi o simplă și imensă cazuistică, atâta vreme cât ideea de muncă nu va fi restaurată în toate drepturile ei și nu va ajunge să stăpânească suveran în toate conștiințele lumii. Nu e vorba numai de puterea de clădire materială a muncii. Pe lângă aceasta, să nu uităm că munca este suprema forță morală în stare să educe, să creeze demnitatea speței umane, și, atunci când diferite criterii tulburi ar încerca să-și facă drum răsturnător în lume, să cheme umanitatea la ordine.

Sunt convins că victoria zilei de mâine – *victoria păcii!* – va reveni acelora – indivizi, popoare, guverne, partide politice, asociații profesionale și în ultimă instanță stiluri de cultură – care vor ști să salveze ideea de muncă și s-o redea vieții umane în puritatea ei ideală!

ADEVĂRUL

Nu am de gând să dezvolt aici o disertaţie filosofică asupra adevărului. Dorinţa mea e mai simplă, mai directă şi, aş putea să spun, mai umană. Vreau doar să amintesc, ca un trist document psihologic, câteva stări şi fapte contemporane, în lumina cărora ne-am simţit mici, umiliţi şi aproape daţi la o parte ca fiinţe gânditoare.

Epoca din urmă ne-a dezvăluit o multiplă conspiraţie împotriva adevărului. E vorba nu atât de adevărul savant şi solemn al marilor descoperiri ori speculaţii, ci mai cu seamă de adevărul viu, simplu şi natural, acela care încheagă conţinutul vieţii de toate zilele şi-i întreţine acestuia continuitatea. Această conspiraţie am constatat-o peste tot, am surprins-o vrând să se substituie modului nostru normal de judecată, ne-a ameninţat ori dimpotrivă a încercat să ne măgulească, pentru ca, în cele din urmă, când căile fireşti ale convingerii păreau epuizate, să-şi dea pe faţă violenţa, iar prezumţiile ei să nu mai cunoască margini.

Vreme îndelungată, soarta multor popoare mari şi mici s-a aflat în mâna unor conducători şi regimuri care şi-au întemeiat puterea pe intrigă şi pe răsturnări. Ieşiţi dintr-un anonimat tulbure al nemulţumirilor personale sau al ambiţiilor revanşarde, toţi aceşti conducători aveau să reprezinte o lume agitată şi vindicativă, în care linia senină şi ordonatore a adevărului era din capul locului exclusă.

Colectivităţile au fost iluzionate cu lozinci şi idealuri în care judecata atentă n-a găsit şi n-ar putea să găsească niciodată justificări sau temeiuri valabile. Li s-a spus popoarelor că luptă pentru fericirea şi eliberarea lor, când de fapt ele erau târâte în aventură şi în prăpastie. Una din principalele preocupări ale statelor şi ale guvernelor a fost să transforme, să mascheze şi eventual să distrugă adevăruri.

Ideologiile corespunzătoare n-au mai urmat metoda intelectuală a iniţierii liniştite şi treptate, ci şi-au propus să creeze starea de zdruncin al sufletelor în care criteriile să nu mai aibă stăpânire de sine iar ierarhiile

adevărului să intre îngenunchiate în umbră. La acestea, trebuie să adăugăm lungul cortegiu de teorii biologice, geopolitice, istorice, sociale și economice, prin care, la adăpostul sever al prestigiului științific, s-au întocmit sau mai bine zis s-au experimentat diferite intoleranțe și uzurpări ale vremei.

S-a petrecut însă un fapt și mai grav. Nu numai că epoca noastră ne-a interzis exercițiul adevărului, dar ea a încercat chiar să ne dezobișnuiască de a-l mai căuta ori de a-i mai simți nevoia. În acest scop, s-au modificat o seamă de premise spirituale ale condiției umane și s-au suprimat, una câte una, libertățile. Multe dintre noile sisteme și instituții de educație au fost în așa fel concepute, încât omul ieșit din lucrarea lor să nu mai simtă neliniștile căutării, să-și rezolve problemele sufletești prin câteva idei simpliste sau învățate pe dinafară și astfel adevărul să capete în mintea lui un caracter mecanic, aproape standardizat.

Propaganda s-a simțit deci autorizată să ia locul instrucției. Numeroase noțiuni fundamentale au fost contestate sau puse în discuție, nu însă pentru sporiri sau adânciri ale înțelesurilor, ci pentru a se provoca confuzii și instabilități logice, proprii, pentru ca sensurile certitudinii să oscileze, iar puterea lămuritoare a adevărului să înceteze de-a mai funcționa. S-a aplicat principiul că e destul să se strecoare o singură temă falsă în domeniul adevărurilor, pentru ca să le suspectăm pe toate.

În sfârșit, mai ținem minte că numeroase tribune și instituții menite să întrețină în societate disciplina intelectuală și morală a adevărului au fost fie puse la index și paralizate în manifestarea lor esențială, fie pur și simplu desființate.

Se spune că adevărul moare doar în mâinile celor care îl părăsesc. Pe de altă parte, faptele ne arată că și colectivitățile fug de adevăr, așa cum știm s-o fac indivizii. În privința aceasta, epoca noastră constituie o mărturie universală. Formele de intoleranță pe care această epocă le-a impus gândirii și acțiunii omenești ne-au făcut să simțim că lumea e condusă nu de inspirații și de apostolii certitudinii, ci de parveniții acesteia.

E drept, a nu cunoaște adevărul e o lipsă, și o greșeală; dar a-l disprețui, și mai ales a-l disprețui când totuși ne dăm seama de el, aceasta este rătăcire. Or, lumea contemporană a mers dintr-o astfel de rătăcire în alta, uitând că dacă ne legăm la ochi nu înseamnă că soarele e mai puțin

strălucitor și că în fond chiar cea mai norocoasă minciună nu ne poate înșela decât cel mult o singură dată.

Problemele reclădirii umane ridică, pe lângă probleme de ziduri și de reconversiuni economice, tot atâtea probleme de adâncire și de organizare morală a vieții. Chiar adevărul, dacă l-am lăsa să plutească abstract, departe de legile omeniei și ale iubirii, s-ar transforma repede într-un idol. Istoria dovedește că nimic nu poate fi mare, în afara adevărului. Dacă efortul acestor ani din urmă s-ar fi cheltuit pentru apărarea adevărului, nu pentru negarea lui, suferințele de azi ar fi lipsit, în lume semnele fericirii ar fi fost mai aproape de inimile oamenilor iar generația noastră ar fi avut privilegiul de-a trăi într-o eră creatoare de stiluri, nu într-una de ruine.

Doctrina, ca și practica adevărului, e simplă. Pe amândouă ni le pot rezuma, limpede și adânc, cuvintele lui Abraham Lincoln: „putem înșela, câtva timp, pe toți; putem de asemeni înșela, tot timpul, pe câțiva; dar a înșela pe toți, tot timpul, aceasta este o imposibilitate".

OMUL DE ȘTIINȚĂ

Țin să pun în discuție cunoscuta problemă a omului de știință, nu însă sub aspectele formale ce-o caracterizează, ci în câteva din implicațiile ei vii și imediate, care o leagă în mod direct de viața noastră națională.

Avem nevoie, poate mai mult ca oricând în existența noastră modernă ca stat, de oameni de știință. Este vorba, de astă dată, nu atât de popularea Academiilor sau de ocuparea catedrelor de specialitate, ci de crearea unui climat propriu și adevărat, în vederea a ceea ce ar trebui să fie de acum înainte refacerea noastră materială și sufletească.

Se presupune că vrem să fim o țară, să reprezentăm deci în lume o istorie, o doctrină și un cuget, nu să apărem ca o colonie oarecare sau ca un comptuar instalat aici de interese tehnice sau cosmopolite. Pentru aceasta, ne este necesară o operă constructivă și personalizatoare, pe care cei dintâi chemați s-o conceapă și s-o înfăptuiască în esențele ei spirituale sunt oamenii de știință. E drept, ca sinteză a adevărului și a culturii, știința nu are o patrie anumită; omul de știință, însă, ca purtător pe un pământ anumit de lupte și idealuri, trebuie neapărat să aibă una.

Se afirmă, cu drept cuvânt, că efortul nostru de muncă nu se soldează cu destule rezultate pozitive. De ce, oare? Nu suntem nici nepricepuți, nici răuvoitori. Printre motivele de bază ale faptului, desigur, trebuie să numărăm mai ales lipsa noastră de metodă. Cu aceasta, spunem și foarte puțin, dar și foarte mult. *Puțin*, pentru că metoda e un sistem de ordonări simple și bine conturate, ce se pot cuprinde în câteva reguli elementare; *mult*, pentru că totuși metoda se învață cu greu și pentru că media ei comună are nevoie în permanență de mari exemple individuale.

Cei dintâi pedagogi sociali ai metodei sunt oamenii de știință. În mulțimea valurilor ce pot frământa în bine sau în rău o societate, aceștia nu judecă niciodată cu euforii trecătoare sau cu deprimări insistente, ci păstrează de regulă spiritul calm, adânc, pătruns în tăcere de fioruri și de credințe, al acelor integrări egale și de nezdruncinat, care și când

îngăduiesc ocoluri, nu fac totuși decât să conducă lucrurile spre matca lor naturală.

Multe din greșelile noastre contemporane, pe care, după cum știm, a trebuit să le plătim atât de scump, n-au fost numai greșeli politice sau sociale, ci greșeli de gândire în general. Tipice, în această privință, sunt mai multe lucruri: felul cum n-am deslușit că în multe dintre pretențiile înnoitoare ale epocei se ascundea de fapt un dogmatism aspru și intolerant; felul cum am mers spre aceste formule, fără discernământul necesar; felul cum ne-am închiput că ordonările istoriei se pot schimba după câteva voințe individuale; felul cum am socotit că o societate poate funcționa ori poate rămâne indiferentă față de mulțimea răsturnărilor sufletești din cuprinsul ei; în sfârșit, felul cum n-am înțeles că discriminările pornite împotriva unora pot să ducă la eliminări ale tuturor.

Dacă în actele noastre de guvernare, sau măcar în manifestarea noastră de opinie publică, ar fi putut să răzbată mai multe criterii și indicații ieșite din modul de gândire al oamenilor cu formație științifică, să fim siguri, multe din greșelile petrecute ar fi fost evitate și multe virulențe în fatalitățile vremei ar fi fost mai șterse.

Avem nevoie să fim bine reprezentanți în străinătate și să se vorbească despre noi în străinătate. Oamenii politici, oricât ar fi de pregătiți și de oricâtă autoritate personală s-ar bucura, când sunt doar reprezentanții unor țări mici, rareori izbutesc să se facă ascultați cu răbdare sau să trezească un deplin interes internațional. Oamenilor de știință, în schimb, nu li se pun asemenea piedeci. Indiferent de unde provin, glasul lor este ascultat, pentru că până acum o autoritate mai mare ca aceea a științei și a adevărului pentru adevăr n-a apărut încă în lume.

Nouă, ca popor mic, ca popor învins, ca popor care avem de făcut fața multor sarcini, nu ne sunt multe îngăduite; însă, cu deosebire, nu ne este îngăduit să disprețuim sau să minimalizăm învățătura de carte. Ar fi îngrozitor să fim și săraci, și proști; și cu mâinile legate, și cu spiritul mediocru. În alte părți ale lumii, oamenii de știință, eventual, se pot retrage în izolări cât de abstracte și de contemplative. La noi, însă, nu e cazul! Acești oameni, câți îi avem, trebuie să fie vii și prezenți, să coboare până în inima realităților; pe lângă opera lor teoretică de cunoaștere, să întreprindă și o operă practică de pedagogie socială; să

unească adevărurile formale cu consecințele lor reale; și, în general, la toate temerile psihologice să răspundă hotărâți, cu luciditățile logicei.

Omul de știință, capabil să răspundă în țara sa unor asemenea îndatoriri, nu poate fi numai opera lui însuși, ci și opera societății, în speță a statului din care face parte. Problema pe care statul trebuie să și-o pună în legătură cu acest om de știință e directă și categorică: *vrea* sau *nu vrea* să-l aibă! Dacă *nu vrea*, chestiunea e simplă și nu presupune nici o bătaie de cap; uzând de prerogativele sale, sau eventual constituindu-și altele noi, statul poate anula, cu o simplă mișcare administrativă, fapte de-o viață întreagă, chiar dacă acestea sunt plătite cu truda sfântă a unor vocații și idealuri legitime. Dacă, dimpotrivă, *vrea*, atunci statul trebuie să înțeleagă că omul de știință are dreptul la puțină ocrotire materială și morală, că misiunea lui e posibilă numai când i se respectă libertatea interioară, că în locul unui om de știință clintit din rosturile lui nu se poate improviza un altul și că atâta timp cât acest om crede cu adevărat în cunoaștere și metodă, e imposibil să existe în sufletul lui ceva care să-l facă dușman al societății ori neprieten al progresului.

OMUL DE AZI ȘI FILOSOFIA VREMEI

Din capul locului, țin să declar că mă voi feri de-a imprima acestei expuneri un caracter de pledoarie. Calitatea filosofiei de-a conforma cugete, dându-le acestora un crez de viață, este veche și cunoscută. Nu eu, deci, o voi stabili acum. Rolul meu e mai simplu și mai modest. Pe marginea unui fapt constatat, care are îndelungi și impresionante state de servicii în slujba ideii omenești, voi încerca să subliniez câteva elemente caracteristice, însoțindu-le totdeodată de o seamă de raportări la problemele sufletești ale vieții contemporane.

Dacă am judeca lucrurile doar după aparența lor, într-adevăr, am avea motive să devenim sceptici. Câmpul filosofiei moderne este, pe cât de întins, tot pe atât de brăzdat de contradicții. Vechile construcții sistematice, acelea care exprimau sensul filosofic al gândirii într-o notă de noblețe și de solemnitate exegetică, au ieșit din gustul și din practica timpului nostru. Mulțimea școlilor și a curentelor filosofice formează un caleidoscop complicat, în care aproape nimeni nu se încumetă să găsească un fir deslușitor.

Accentele pragmatice ale filosofiei anglo-saxone se încrucișează cu formulările idealiste și neoidealiste ale unor gânditori europeni. Pe de o parte, auzim apeluri programatice ca acesta: „înapoi la Kant!"; pe de altă parte, însă, o filosofie antiintelectualistă ca a lui Bergson este socotită drept semnul cel mai caracteristic al vremei. În vreme ce pozitivismul, cu cultul lui scientist și cu interesul său deosebit pentru filosofia istoriei, găsește încă legiuni întregi de partizani, filosofi ca Benedetto Croce, Brunschvicg, Alain sau ca poetul-filosof Paul Valéry se străduiesc să repună pe ordinea de zi a actualității filosofice probleme de epistemologie, oarecum, în stilul clasic al filosofiei de sistem.

Paralel cu progresul filosofiei sociale, care se hrănește din fapte, din mișcările acestora și din complexul sentimentelor umane ce le au la bază, neospiritualismul german navighează în ape fenomenologice și

existențialiste, adică într-o lume de date pure și imediate ale conștiinței, descarnate deci de tot ce ar putea să le insufle o atitudine, o viață.

În sfârșit, așa cum epoca noastră ne înfățișează încercări de a se reda rațiunii conducerea suverană a vieții spirituale, tot așa, ea ne face să asistăm la o puternică mișcare neotomistă, în care atributele de seamă ale cunoașterii și ale acțiunii sunt acordate credinței. Și ce e mai caracteristic e faptul că, în toată această frământare și densitate filosofică, nu există o figură centrală, un filosof – indiferent din ce țară – care să polarizeze aspirațiile vremei, care să fie un punct de reper pentru generația noastră, așa cum au fost în timpurile lor un Platon, un Toma d'Aquino, un Descartes sau un Kant.

James – să zicem – prea exprimă doar felul de-a gândi al rasei sale. Bergson, da, are stil și eleganță care îl fac traductibil în orice latitudine a civilizației, dar nu ne putem opri de a recunoaște că filosofia lui este plină de obscurități, că intuiționismul lui este în fond o metodă cu punctări mistice în ea și că elanul creator despre care vorbesc operele sale este o formă mult prea vagă pentru a putea să determine o militare filosofică generală, cu suficiente susțineri în adâncime. În ce privește pe Heidegger, sau pe oricare altul din tabăra sa fenomenologică, gândirea acestora prea e ermetică și prea sacrifică realitatea palpabilă unor simple construcțiuni formale, pentru ca omenirea contemporană s-o poată pune la inimă și să găsească în ea măcar unul din multele puncte de sprijin de care viața ei intelectuală și sufletească are nevoie.

Am spus, la începutul acestei expuneri, că, privind la exterior filosofia contemporană, am avea motive să devenim sceptici. Acum, după cele câteva lămuriri date în fugă, această afirmație se conturează mai bine. Suntem în drept să ne punem o seamă de întrebări, fiecare din acestea cu rostul și înțelepciunea ei. Ce putem aștepta, oare, de la o asemenea filosofie? Cum ar putea să exercite o influență educativă asupra omului modern, din moment ce vedem că registrul ei e plin de contradicții iar eventualitatea unei unificări nu se zărește nici măcar la orizont? Nu ar fi oare mai bine, pentru omul de azi, și anume pentru liniștea și onestitatea lui sufletească, să se țină cât mai retras de câmpul acestei filosofii?

Ei bine, scepticismul acestor întrebări nu trebuie să ne impresioneze prea mult! În privința aceasta, istoria ne oferă consolări demne de luat

în considerație. Epoca noastră nu este singura care, din punct de vedere filosofic, reprezintă o asemenea încrucișare haotică de școli, genuri și influențe. Ba, ceva mai mult! Se poate spune că marile personalități și directive filosofice s-au ivit tocmai în epocile cu mai multe și mai inegale atitudini de gândire. Platon, în vremea sa, a combinat înțelepciunea de factură mistică a Orientului cu științele ce începuseră să înflorească sub cerul Eladei, realismul grec cu idealismul multiform al misterelor. Construcția lui Toma d'Aquino, și ea, a reprezentat, în timpul său, o adevărată frescă de sinteze: sinteze aristotelice, neoplatonice, gnostice, augustiniene, arabe, evreiești, plus cele reieșite din configurarea câtorva veacuri de medievalism european.

Iar Kant – ca să luăm și un exemplu modern – ne-a dat, într-o perioadă de intense agitații ale vieții noastre europene, o operă filosofică de uz universal, în care găsim elemente carteziene, valori de gândire din tot iluminismul veacului al XVIII-lea, tendințe de speculație metafizică, alături cu considerațiuni realiste de filosofie socială, precum și expresii ale idealismului german prinse într-o interesantă simbioză intelectuală cu forme ale raționalismului francez.

Revenind acum la timpul nostru, ce ne împiedecă oare să credem că această eflorescență de curente contrarii la care asistăm nu este, oarecum, preludiul unei noi cristalizări filosofice, efervescența funcțională a unui mare și unitar program de gândire?

Dar, să nu stăruim doar la suprafață, ci să încercăm a ne apropia și de fondul lucrurilor!

Complexul filosofic despre care am amintit până acum poate fi judecat și într-o lumină optimistă, constructivă, nu numai într-una sceptică. În fond, poate că agitația lui interioară și mulțimea aceea de aspecte contradictorii exprimă ceva nobil și demn. În ce mă privește, înclin să văd în aceste manifestări o acțiune intimă de *căutare*, de neliniște superioară. Dacă am lua rând pe rând școlile și directivele care împânzesc vastul peisagiu filosofic din zilele noastre, am constata – nu cu surprindere, ci mai degrabă cu un sentiment de liniștire și de recunoștință – că în toate acestea există o voință sinceră de-a se cunoaște adevărul, o hotărâre aproape patetică de-a se găsi un sens unitar pentru nevoile de viață ale spiritului contemporan.

Se încearcă atâtea formule – unele cu semnul inovației integrale, altele orientate spre ordinea clasică a trecutului – și dimpotrivă, pentru că este în joc o dorință puternică și conștiincioasă, simțind datoria să se oprească la toate valorile și stilurile de gândire ce închid în ele experiență umană și principii de echilibrare a sufletelor.

S-a spus adeseori – chiar cu lux de argumentare – că misiunea spirituală a filosofiei trebuie să fie o misiune de compensație. Vremurilor liniștite, care din cauza aceasta amenință să cadă în inerție sau în rutină intelectuală, ea ar trebui să le dea semne de luptă, idei emancipatoare, elanuri spre noutate și spre acțiune. Dimpotrivă, vremurilor agitate, care se risipesc în frământări necontenite și par să se depărteze tot mai mult de la legea convergenței eforturilor, filosofia ar fi obligată să le pună la dispoziție o viziune unificatoare, să le sporească pietatea față de fondurile constituite ale umanității și să le dea, în această direcție, o metodă unitară de lucru.

Se potrivește oare această schemă vremurilor noastre? Impresia mea e că până la un punct da; în ansamblul funcțional al chestiunii, însă, nu!

Lumea modernă, adică aceasta din care facem parte, este o lume pasională și frământată de griji. Ea se zbate în cercul vicios al atâtor paradoxuri, trăiește într-o perioadă în care ideea războiului integral a cuprins toate registrele vieții și în care este obligată să asiste la crize de adâncime, ce și-au împins prelungirile lor fatidice până și în domeniile senine ale științei, ale rațiunii și ale credinței. Socotind deci agitația în care este azvârlit astfel omul de azi, ar urma că filosofia ce i s-ar potrivi mai bine, capabilă să împlinească acea funcțiune compensatorie despre care vorbeam adineauri, ar fi o filosofie de liniște, cu idei puține, dar precise, cu încadrări severe atât de ordin logic, cât și moral.

Totuși, dacă ne gândim mai adânc, ne putem da seama că momentul acestei filosofii, chiar dacă e firesc să tindem spre el, deocamdată însă e bine să mai întârzie. De ce? Dacă e adevărat că vremurile tulburi pe care le trăim ne prind într-un sistem de paradoxuri, în cazul acesta, paradoxul cel mai grav îmi pare următorul: omul modern, deși angajat într-o viață exterioară uluitoare, este totuși un dogmatic. Și, mai precis: un dogmatic, nu pentru că gândește, ci, dimpotrivă, tocmai pentru că

nu mai gândește îndeajuns. Un dogmatic, în așa grad, încât devine intolerant și aproape că pierde sentimentul culturii din care face parte. Așa se explică, printre altele, lipsa lui de spirit critic, înlocuirea ideii de integrare cu cea de revoluție, tendința de-a doborî prin misticism rațiunea, mitul încadrărilor totale, proclamarea subconștientului biologic ca deținător al tuturor principiilor de creație, ignorarea lumii vechi când este vorba de-a crea pe cea nouă și, în general, tendința acestui om de-a construi, nu atâta cu materialul culturii și al istoriei, cât cu acela al ideei și al voinței autoritative.

Am credința că ieșirea omului modern din criza lui de astăzi va depinde, în bună parte, de corectarea acestui dogmatism din sufletul său. Socotesc că ar trebui readus la acea stare psihică în care să reînceapă să se întrebe asupra lui însuși; mai precis, să se *îndoiască*. Bineînțeles, nu mă gândesc la o îndoială care să-i sfărâme cugetul sau care să-l timoreze, ci am în vedere, oarecum, îndoiala creatoare de tipul celei carteziene sau de tipul celei pe care o practică omul de strictă ordonanță științifică în laboratoriul său.

În privința aceasta, filosofia vremei noastre își îndeplinește funcțiunea ei educatoare și poate contribui în mod real la eliberarea spirituală a omului modern, tocmai prin multitudinea ei de aspecte. Cred că dacă s-ar opri la o formulă anumită, fie ea cât de fermă și de cuprinzătoare, forța ei eficientă ar fi redusă. Nu încap două săbii într-o teacă! Tot așa, greu se vor putea conjuga două dogmatisme: unul al acestei filosofii, celălalt al psihologiei omului modern.

În fond, să ne gândim la însăși misiunea generală a filosofiei. Într-adevăr, sunt timpuri și împrejurări care îi cer o soluție finală, definitivă, asemenea cu aceea a religiei. Dar acestea sunt puține; sunt timpurile și împrejurările care măsoară marile etape din viața spiritului uman, așa cum erele geologice măsoară istoria pământului. Cele mai multe, însă, sunt epocile de lucru, ale aspirației și ale formelor în devenire. În cadrul acestora, mai mult decât *soluția*, contează *tensiunea* și *căutarea* ei.

Filosofia nu are un domeniu anumit, îngrădit cu legi și cu norme fixe. Domeniul ei e peste tot unde poate lumina o perspectivă, unde poate face o legătură, unde poate recunoaște un ritm cauzal sau finalist, în sfârșit, unde poate găsi un element care să intre cu titlu integrant în

construcția armonioasă și veșnic cu ceva misterios în ea ce se cheamă: sentimentul înalt al Existenței.

În rând cu toate aceste epoci de lucru și de aspirație spre o nouă unitate, epoca noastră ne pune probleme de viață în care tensiunea înăuntru a spiritului ar trebui să fie cel puțin tot atât de mare ca aceea în afară a mușchilor. Filosofia vremei noastre se pare c-a înțeles acest lucru. Domeniul ei este un impresionant șantier în care, fie că străbate întâmplător, fie că vine acolo de bunăvoie, omul modern va întâlni fapte și sensuri menite să-l readucă asupra lui însuși, să-l facă din nou critic și uman și, mai ales, să-l smulgă din infatuarea care îl îndeamnă să creadă că ar putea fi un nou Prometeu...

DOUĂ ASPECTE ALE INCOMUNICABILITĂȚII

Conceptul de *incomunicabilitate*, care altă dată ar fi fost primit cu rezerve, ca străin de ordinea gândirii carteziene, se află azi în plină actualitate. Figurează printre cheile lingvisticii moderne; în semantică dobândește proporții aproape categoriale; iar în atâtea dintre căutările sau deschiderile culturii moderne, și cele teoretice, și cele de tipul practic-informațional, devine punct de reper, domeniu de iradiere, câteodată chiar și piatră de încercare.

În plină actualitate, într-adevăr, dar nu o actualitate destul de limpede, ajunsă în stăpânirea unor criterii sau construcții sigure, ci una caracteristică tocmai printr-o vastă interferență de situații și posibilități.

Scepticismul semantic, se știe, se adâncește. Studiul *semnificatului* – care propriu-zis constituie obiectul de fond al semanticii – se află în bătaia unor ambiguități stăruitoare, în opinia unor cercetători chiar de-a dreptul ireductibile. Pare greu, aproape imposibil, chiar când sunt în joc situații logice și curente, ca semnificatul să fie definit în termeni obiectivi și raționali, acceptabili tuturor, în toate ipostazele. Se constată, anume, că între *semnifiant* și *semnificat* există decalajuri marcate, putând să meargă – cel puțin în unele cazuri – până la adevărate discrepanțe. În vreme ce primul poate fi ferm, precis, comportând descripții cât de riguroase și documentate, celălalt e susceptibil oricând de fluențe și relativizări. Watson, întemeietorul behaviorismului, mergea până la afirmația, desigur crispată, că „*semnificatul* nu există". De aici, repetăm, din această constatare că *semnificatul* prin implicațiile lui de experiență interioară este intraductibil, o impresie crescândă și autoritară de „incomunicabilitate", ducând la teorii dispuse să se apropie sau chiar să se confunde efectiv cu tezele existențialiste. De aici, de asemenea, și atâtea încercări de ieșiri din impas, în esență toate conducând la ideea că limba nu poate fi studiată doar în sine, ci neapărat și prin contextul ei istoric și social.

De fapt, acest scepticism semantic nu privește în mod strict numai lingvistica; de atmosfera lui se resimt, mai bine zis în ambianța lui se regăsesc și își împrumută reciproc substanțe o seamă întreagă de producții culturale și artistice ale epocii noastre. Între acestea, limbajul poetic se înscrie în frunte. *Incomunicabilitatea*, aici, ar vrea să devină cuvânt de ordine, să capete înțeles de mare mutație în artă, să-și aroge drepturi de program, să se instituie în principiu de creație și în mijloc suprem de apărare modernă a demnității și misiunii poetice.

Iată faptul asupra căruia intenționăm să ne oprim cu o seamă de observații sistematizatoare.

Un prim aspect: incomunicabilitatea poetică trezește, pe largi porțiuni ale judecății contemporane, rezistență și proteste. Auzim: de ce se pune atâta accent pe enigme și obscurități, din moment ce cunoașterea, prin chiar natura ei, trebuie să aspire la clarități, iar sensibilitatea noastră emotivă, chiar în datele ei cele mai intime, reclamă totuși și ea racordări la realitate? De ce să afirmăm și să susținem că misterul și magia lexicală pot trece înaintea comunicării propriu-zise, ca fiind singure purtătoare de adevăr poetic? Trebuie, oare, pentru că lirica nouă descoperă în disonanță nebănuite virtualități estetice, să socotim armonia și toată strădania milenară pentru obținerea ei drept niște valori permanente? Într-adevăr, Beaudelaire a exprimat undeva că „este o anumită glorie în a nu fi înțeles"; rămâne însă de văzut dacă arta lui, cu atâta corespondență în ea între ce a vrut să spună și felul cum a reușit să spună, nu îi contrazice acest gând. Am putea să reiterăm o asemenea observație și pe marginea altor reflecții asemănătoare; de exemplu, a lui Gottfried Benn, poetul expresionist, pentru care actul poetic ar avea misiunea să ridice marile înțelesuri în sfere neinteligibile, sau a lui Eugenio Montale, unul din șefii ermetismului contemporan, potrivit căruia nimeni nu ar mai trebui să se ostenească a scrie versuri dacă rostul poeziei ar fi neapărat acela de a ne face înțeleși.

Incontestabil – declară mai departe protestele în cauză –, în zonele de mister ale noțiunilor pot pulsa sensuri și înfiorări meritând să mobilizeze pătrunderea, intuiția sau divinația creatorului; dar nu e mai puțin adevărat că și zonele clare ale noțiunilor, *și acestea*, pot avea în ele, alături de fondurile lor codificate, încă atâtea latențe încărcate de

promisiuni și încă atâtea posibilități de regenerare, așteptând să li se dea eficacitate și circulație. Poemul modern își constituie o mândrie din a fugi de realitate; contestă sentimentului calitatea de valoare lirică fundamentală; ar vrea parcă să se despartă de condiția spațiului și a timpului, ca și cum în procesul cunoașterii sau al trăirii poetice aceste categorii nu ar mai avea nimic de împlinit sau de adăugat; înțelege să exercite asupra cititorului mai mult o acțiune de exacerbare, de violență, de stridență deconcertantă, decât una de liniște, de asimilare; toate acestea întrețin o stare de anormalitate, ridică incomunicabilitatea la rang de principiu, operează în forma de prezență spirituală a poeziei mutații, nu propriu-zis revoluționare – pentru că în fondul și acestea, prin faptul că depind de o cauzalitate, trebuie totuși să se înscrie istoricește într-o continuitate –, ci parcă mutilații dintr-o altă lume, dintr-un univers de gândire străin, cuprins între coordonate indescifrabile.

Dacă adăugăm și alte trăsături – și în primul rând aceea că limbajul este privit ca realitate în sine și prin sine, deci dincolo de istorie, de societate, de psihologie, de reflectare a realității, de instrument al comunicării, de formulare a mesajului uman – înțelegem că gradul de incomunicabilitate devine și mai mare. Atât de mare, încât mintea comună se va simți îndreptățită să-și pună întrebarea: dacă timp de milenii cultura a cerut poeziei să reprezinte o comunicativitate, și în spiritul acesteia a creat deprinderi și structuri durabile de gândire, ce autoritate spirituală mai poate reprezenta aceeași cultură astăzi, când vine să proclame ca valori superioare de creație sensuri exact opuse?

Să examinăm acum și reversul medaliei, vrem să spunem celălalt aspect. Oare totul, în această incomunicabilitate, trebuie să justifice îngrijorări și să lase sentimentul de criză ori de răsturnări haotice? În cultura artistică și literară a epocii noastre, nu mai puțin și în alte sectoare ale vastei publicități puse în mișcare de forma civilizației moderne, tema incomunicabilității atrage, incită, cucerește, fascinează, în atâtea situații ajunge chiar să domine. Trebuie să admitem că această mișcare, cu proporțiile și stăruința de care dă dovadă, nu ar putea să fie doar un joc, o modă, o formă de oboseală sau de scepticism, o evadare absurdă din reguli, o părăsire iconoclastă a mesajului, o speculație din plăcerea agnostică și decadentă a speculației. Fenomenul ne obligă să-l privim mai

atent, mai adânc, printr-o prismă complexă în care să se încrucișeze date venite din cât mai multe părți ale procesului deschis.

În primul rând, o constatare istorică. Incomunicabilitatea – ca dispozitiv spiritual, ca procedeu al minții – nu este un fapt nou. Există oarecum tendința – de curând am întâlnit-o în cartea profesorului italian Tullio de Mauro, *Une introduction à la sémantique* (Payot, Paris, 1969) – să se atribuie incomunicabilității literare mai cu seamă o esență romantică. Și anume: izolarea omului de geniu; distanțarea acestuia de criteriile și rutina simțirii comune; coborârea sa chinuită și dureroasă în sine; drama de a se simți neînțeles; nevoia ca pentru inițiativa sa de gândire să găsească o expresie nouă, corespunzătoare; în sfârșit – chiar în condiția sufletească a marii modestii –, acea conștiință intimă a deschizătorului de drumuri că deține și reprezintă spiritualmente un privilegiu aristocratic. Toate acestea conduc spre un limbaj aparte, implică modificări îndrăznețe în sistemul național curent, fac deschideri inedite, pentru moment greu de situat într-o deprindere logică sau alta. Într-un cuvânt, sunt situații care prin natura și forma lor de manifestare intră în sfera incomunicabilității.

Totuși, să nu ne grăbim a lega această incomunicabilitate doar de atitudinea romantică. În contexte diferite, variind de la o situație la alta, incomunicabilitatea face parte din dinamica și funcționalitatea generală a culturii. Fiecare epocă de creație – ne referim, bineînțeles, la acelea în care s-au produs inițiative și constituiri fundamentale – și-a avut în mod necesar forma ei de incomunicabilitate. Este atât de firesc, în mersul și instituirea valorilor, ca înainte de ajungerea lor în circulația curentă a culturii aceste valori să treacă prin examene contradictorii de singularitate, să sondeze necunoscuturi ori virtualități, să înfrunte inerții și adversități, și ca în toate acestea limbajul ca permanență și ca încrucișare de forțe să însemne punct de sprijin, de refugiu și de luptă.

Trebuie să admitem, deci, că epoca noastră își poate avea și ea partea ei de incomunicabilitate.

Am evocat mai sus unele trăsături ale crizei; s-ar putea, totuși, ca incomunicabilitatea la care ne referim să exprime și un fenomen regenerator, o punte înspre creație. Destule argumente pledează în acest sens. Nu am putea să ne referim aici la toate; de aceea, să trecem în

revistă doar câteva, în genere contingente cu preocuparea noastră educațională.

Limbajul nu mai poate fi concept ca simplu veșmânt, trebuind ca atare să se subordoneze aproape material unui conținut sau altul. Autonomia pe care o revendică decurge din plurivalența pe care și-o descoperă necontenit. Scriitorul îi încredințează, odată cu gândirea sa, și judecata lui despre valoarea acestei gândiri. Roland Barthes, într-o încercare de a defini această mutație – încercare pe care o considerăm inspirată – atribuie scrisului trei funcțiuni distincte și în același timp convergente: o funcțiune de *semnal*, cu menirea de a identifica opera ca obiect de artă, o funcțiune de *valoare* (cuvântul are, în afară de sensul lui comun, și nuanța specifică pe care i-o imprimă un sistem anumit, o ideologie, un partid, o epocă ș. a.) și, în sfârșit, o funcțiune de *angajare*, aceasta și cu un înțeles specific contemporan, ca urmare a felului cum evenimentele politice și sociale au pătruns în câmpul literelor, solicitându-le capacitatea lor militantă.

Să ne gândim, mai departe, la psihologia omului contemporan. Pe de o parte, această psihologie se simplifică, intră în scheme, aderă la ideea codărilor, împrumută ceva din mentalitatea ordinatoarelor cărora le deleagă din ce în ce mai întinse prerogative și care, fără îndoială, îi asigură o mare cotă din informația ce îi trebuie în lumea și civilizația în care trăiește. Pe de altă parte, aceeași psihologie adăpostește în ea sensibilizări adânci, reieșite din experiențe tragice și angoase contemporane, cu războaie, cu răsturnări de valori, cu spectre ale alienării, cu resimțiri aproape concrete ale fenomenului absurd, cu viziunea existențialistă a vieții, cu refulări sau căutări de salvare în stări onirice, cu spargeri de cadre, cu atâtea arderi de altare care până deunăzi păreau înconjurate de adorație. Sunt sensibilizări de o factură aparte, de o intimitate subtilă și tăcută, îndrăznind să se adreseze ori să se destăinuie doar inefabilului poetic, și firește nu în limbajul obișnuit, ci într-unul constituit din sensuri, simboluri și sublimări.

În sfârșit, poezia înțelege să se apere; și aceasta, nu ca frondă sau ca vanitate spirituală, ci ca datorie, ca sentiment activ și înalt al culturii, având în vedere că o eventuală ieșire a mesajului poetic din raza comunicării umane ar putea însemna pentru toți o gravă diminuare a spațiului

universal de cunoaștere și de gândire. În trecut, se știe, incomunicabilitatea din simbolismul ermetizant al lui Rimbaud ori Mallarmé a salvat poezia de sonoritatea romantismului îmbătrânit și a prevenit-o împotriva pericolului naturalist. Mai târziu, expresionismul a însemnat o reacțiune asemănătoare împotriva unor stări de spirit dintr-o societate în bună parte cu mentalitate filistină, ajunsă moralmente în situația de a nu-și mai putea rezolva contradicțiile în alt fel decât prin războaie mondiale.

Astăzi, sub alte înfățișări, procesul se repetă. Pasiunea materiei, pragmatismul, primatul tehnicii, trepidația vitezei, interesele imediate și variabile ale propagandei ori ale reclamelor de tot felul, o anume invazie a subconștientului psihanalitic, o anume aplecare spre voluptățile vulgarității, nesfârșitele solicitări ale unei societăți consumatoare, scepticismul rezultat în atâtea conștiințe din cascada diferitelor înfrângeri și renunțări – ca să nu amintim decât despre acestea – împing poezia în conuri de umbră și de inactualitate. Va trebui deci ca poezia să-și pună în mișcare instinctul ei de conservare. Ca să poată supraviețui, ca să-și ferească esențele de atingeri impietante, poezia recurge la incomunicabilitate ca la o armă de apărare. Nu este izolare în turnul de fildeș, ci o retragere morală și estetică în temple deschise celor inițiați, și aceasta nu ca sfidare, ci pentru a reflecta în tăcere la misiunea ei viitoare, la revenirea pe pământ, cu drepturile, răspunderile și funcțiunile ei legitime.

Trebuie să încheiem. Am pus față în față două accepțiuni. Aparent se exclud; în fond, își sunt complementare, se întâlnesc într-un ritm dialectic, reprezintă prin ciocnirea lor garanția adevărului trebuind să se instituie organic prin conflicte și integrări.

Nu am avea competența, și nici nu ar fi locul, aici, să răspundem la câte comentarii estetice și lingvistice se pot ridica pe marginea acestor observații.

Conceptul de incomunicabilitate nu trebuie să ne sperie. El constituie, în lumea noastră, un barometru. Considerăm de aceea că în sistemul nostru de învățământ, cel superior, și într-o anume măsură chiar și cel de cultură generală, acest concept nu ar mai trebui privit cu ostilitate, ca o negație, ca o violare a spiritului normalian, ca expresie a unor fenomene spirituale de criză ori de izolare. Sonoritatea conceptului, într-adevăr, este rebarbativă; fondul însă este activ, eficace, deschizător de perspective,

prezent în plină condiție spirituală a lumii și a problematicii în care trăim.

Propriu-zis, nici limbajul matematic nu este lipsit de ambiguități; scepticismul semantic provine, printre altele, și din excesul de formalizare în care se alunecă adesea. Acest limbaj redă nuanțele, redă chiar multe nuanțe, dar nu pe toate. Și atunci, dacă admitem incomuncabilitatea rece a algebrei, de ce nu am admite și o altă incomunicabilitate, mai aproape de fiorul nostru sensibil, aceea a neliniștii din conștiințe, a esenței transpuse și apărate prin cuvânt, a pasiunii umane pentru suprema sa creație și prerogativă, placă turnantă a tuturor căutărilor spirituale, *limbajul*?

CONCEPTUL DE ANGOASĂ

Încerc o seamă de reflecții pe marginea unui concept cu vastă prezență în gândirea literară a vremii: conceptul de *angoasă*.

Dicționarele filosofice văd în el un protest împotriva idealismului obiectiv hegelian. Diferite păreri îi atribuie drept părinți spirituali pe Nietzsche și pe Kierkegaard. Alte opinii îl pun pe seama unor traumatisme morale determinate de cele două războaie mondiale și de contradicțiile civilizației moderne. Iar mișcarea existențialistă, cu ideea ei cardinală că totul în ființa noastră este făcut din devenire și nesfârșită subiectivitate, îi conferă rang de adevăr uman și de treaptă a cunoașterii.

Presupun că judecata celor care proclamă aceste opțiuni își are temeiurile și motivările ei. Un lucru, totuși, îmi pare discutabil. Felul cum se tinde ca acest concept să treacă drept o descoperire contemporană, cu putere de panaceu, cu valoare de categorie-cheie într-o largă gamă de explicații literare, cuprinde în el ori simplificări comode, ori exagerări și prezumții.

Angoasa, ca fapt sufletesc și moral, cu înțelesul ei general de freamăt interior și de tensiune conflictuală, nu este o descoperire atât de contemporană cât se pretinde. Sub înfățișări diferite, purtând alte denumiri, în contexte și situații ținând de mentalitatea, cultura și stilul epocilor în cauză, o putem întâlni în conținuturile multor opere și în psihologia multor personaje din creația literară a lumii. Literatura și-a însușit-o mai mult din viață și din tumultul condiției umane, decât din speculații estetizante, din metafizicism, din interpretări clinice.

Las, o clipă, să vorbească un număr de fapte.

Cutremurarea pe care o încearcă Ghilgameș, eroul îndepărtatului poem sumero-babilonean, aflând de moartea prietenului său Enkidu; frământarea din cugetul lui Prometeu, atât înainte de furarea focului din cer, cât și după ce l-a dăruit oamenilor; *hybris*-ul eroilor din tragedia antică; chinul moral al îndrăgostitului Tristan; nebunia sublimă a lui

Don Quijote, cavalerul tristei figuri, apărătorul celor pe care nu-i apără nimeni; neliniștea din conștiința însetată de adevăr a lui Hamlet; drama faustică a cunoașterii și a fericirii; Manfred, muncit de remușcări, în izolarea lui din creierul Munților Alpi, invocând acolo spiritele lumii și primind din partea acestora toate bunurile, minus puterea de a uita; strigătele profunde ale lui Jedermann, în criza lui de singurătate; pasiunea de ajungere a lui Julien Sorel, personajul din *Roșu și Negru*; lupta stranie din sufletul lui Raskolnikov; suferința fără ieșire a eroilor cehovieni, țintuiți în aspirația lor de viață de abulie, parcă și de o misterioasă atracție spre destrămare; protestele de nonconformiști ale eroilor ibsenieni ș. a. m. d.

Ce ne spun toate acestea? Fiecare, în fond, exprimă o formă de angoasă. Nimic, în oricare din ele, nu respiră liniște, siguranță absolută, sentimente de victorie. În toate, dramatic, se dezbat contrarii, se adună învăluiri cu umbre, pulsează presimțiri de abis, suspendă ceva ca între neant și existență. Nu mai puțin, însă, în fiecare tresaltă și semne de nădejde, se conturează promisiuni de luptă, se pregătesc restituiri și integrări salutare.

La începutul acestor reflecții, am lăsat să transpară o rezervă. Mi-o mențin, în continuare. Nu aș putea să mă împac cu înțelesurile acelea catastrofice, încărcate de scepticism și contestație, pe care moda existențialistă și școlile literare de tip absurdist insistă să le impună conceptului amintit. Îmi par înțelesuri cu chip mizantropic. Ecourile lor răzbat ca de pe niște meleaguri străine. Se străduiesc – am spune – ca în câmpul cu lumini al literaturii să semene panică și să împuțineze resorturile spirituale ale fericirii. Sunt alarme și rechizitorii, toate acestea, în care, atât ca indivizi, cât și ca societate, cred că ar fi greu să ne putem recunoaște.

Mă întreb dacă acest concept nu este invocat și întrebuințat excesiv. Mi-e teamă că sonoritatea lui incitantă, vanitoasă, trece înaintea fondului propriu-zis. Cuvântul se substituie esenței. Este pus să monopolizeze ideea modernității și să acorde cu ușurință panașuri axiologice.

Începe oare ca asupra conceptului de angoasă să plutească amenințarea unui impas? Ar fi păcat! Conceptul este necesar; deteriorarea lui prin uzură ar produce, în structura noastră intelectuală, o spărtură greu de remediat. Acest concept deține în el demnități unice. Nu desemnează

numai teamă, alienare, incomunicabilitate, abdicare intimă în fața previzibilului sau imprevizibilului – este și o formă a conștiinței umane de a se interoga pe ea însăși, de a-și sonda și măsura contradicțiile, resimțind prin aceasta răscoliri capabile s-o conducă spre agregări noi și limpezimi salvatoare.

ANUL FILOSOFIC 1934

Aprecieri generale

De la început știm că, încercând să privim într-o formă sintetică mișcarea noastră filosofică din cuprinsul unui an, vom apărea stângaci și, poate, uneori chiar alături de faptele pe care ne propunem a le menționa. Explicația e simplă și plauzibilă. În spiritul culturii noastre, atitudinea filosofică nu este încă încetățenită. Mulți dintre intelectualii noștri o privesc cu neîncredere. Cei mai mulți n-o înțeleg sau, mai bine zis, nu văd felul în care ea s-ar putea înscrie, în mod activ și necesar, în problematica unei vieți omenești. În nici unul din domeniile acțiunii noastre culturale, spiritul filosofic nu este considerat ca putând să alcătuiască un factor director, sau un principiu de coagulare intelectuală.

În general, filosofia este considerată la noi ca o activitate de lux, ca o formă de spiritualitate prea înaintată ce-și duce rafinamentul până la pulverizare, sau până la inutilitate. În doctrina acțiunii românești i se refuză, deocamdată, locul pe care esența ei îl solicită în mod natural. În școli, învățământul filosofic este redus la o formă minimă, atât cât ideea lui să nu fie cu totul îndepărtată. Facultățile de filosofie își duc o existență mediocră, prin faptul că, în complexul organizărilor de stat, sunt prea puține drepturile practice care să vină în atingere, sau care să depindă de activitatea lor. Opinia publică este străină de informări mai metodice și mai susținute din partea celor calificați și, în fine, mulți dintre corifeii gândirii filosofice de la noi stăruiesc în problemele și în domenii care nu mai pot corespunde în totul sensibilității contemporane.

Toate acestea contribuiesc ca mișcarea filosofică, atâta cât o putem înregistra, să nu apară ca un element integrant, statornic și caracteristic al vieții noastre spirituale. Atitudinea filosofică, la noi, se realizează, până acum, aproape numai pe planuri individuale. Avem lucrări filosofice, avem filosofi, avem chiar reacțiuni în spirit filosofic, însă nu avem

un curent de gândire corespunzătoare, care să răzbată adânc în conștiințe, care să creeze deprinderi spirituale și care să ia parte activă la toate manifestările de viață ale societății noastre.

Dintre toate manifestările filosofice la care asistăm, numai o parte din ele se apropie mai mult de problemele actualității, de nota simțirilor curente, de orientările pe care, în chip înfrigurat, societatea de astăzi le caută, într-o lume de perspective și de valori încă neexperimentate. Cele mai multe din lucrările care apar poartă pecetea dialecticei metafizice și ni se înfățișează cu forma tradițională a unor teze de doctorat, curajoase în ce privește speculația abstractă, dar timide în fața proceselor și a problemelor de realitate. De aceea, tendința care se desprinde, cu forme din ce în ce mai precise, în mișcarea filosofică românească, este aceea de a da la iveală nu atât un mănunchi de sisteme, cât mai degrabă o convingere activă pentru gândirea filosofică și o conștiință a faptului că, în ordinea acțiunii practice, spiritul filosofic poate reprezenta când un îndreptar, când un factor de echilibru, când un motiv adevărat și lămuritor, de emulație intelectuală. În această privință, anul care a trecut ne aduce o serie de mărturii, nu prea multe, însă destul de semnificative.

Lupta pentru organizarea învățământului filosofic

Se știe că soarta învățământului filosofic de la noi este cât se poate de critică. Atât din partea autorităților, cât și din partea opiniei publice, el n-a avut de înregistrat, până acum, decât atacuri sau indiferență. În școalele secundare, orele de filosofie au fost lăsate în voia soartei, atribuindu-se, după împrejurări, și celor calificați, dar, mai ales, celor fără nici un fel de pregătire corespunzătoare. Rezultatul s-a văzut, în chipul cel mai categoric. Examenele de bacalaureat au descoperit serii întregi de candidați neobișnuiți să gândească, străini de spiritul sintetic al încadrărilor lămuritoare, nepregătiți pentru a înțelege motivele mari care dau sens vieței și înlănțuiesc logic mulțimea manifestărilor omenești.

Mai departe, în atitudinile opiniei publice, în felul destrămat în care desfășurăm sforțările noastre educative, în chipul neorganizat în care lăsăm să funcționeze instituțiile de bază ale societății noastre și în felul în care ne risipim fără rost energia, atât în domenii care o reclamă,

ca și în domenii lipsite de actualitate, vedem în mod hotărâtor că în tot cuprinsul acțiunilor noastre sociale suntem lipsiți de o înțelegere mai adâncă, atât a realității în sine, cât și a motivelor care justifică finalist procesul ei de viață. Cu alte cuvinte, n-am izbutit încă să integrăm spiritul filosofic printre mijloacele noastre de acțiune.

Acestea sunt, în linii generale, considerațiile din care a născut mișcarea profesorilor de filosofie. S-a revendicat, în congresul ținut în cursul lunei februarie și în toată campania ce i-a urmat, organizarea catedrelor de filosofie nu pentru a se satisface în mod imediat o serie de revendicări profesionale, ci pentru a se realiza primele condițiuni materiale, de la care să înceapă un regim mai efectiv și mai adevărat al învățământului filosofic.

Din dezbaterile primului Congres de Filosofie, ținut la București la începutul lui februarie 1934, s-au desprins câteva concluzii interesante. Astfel, s-a spus că trebuiește să înceapă o campanie de valorificare și de popularizare a spiritului filosofic. Problemele vieții de astăzi nu se mai pot rezolva linear, după criterii empirice sau după norme tradiționale. Interdependența care se afirmă din ce în ce mai mult pe planul întregei acțiuni sociale își are un corespondent spiritual firesc în atitudinea de generalizări critice, aceea pe care n-o poate realiza decât un spirit filosofic, curajos și adevărat. Or, din moment ce acest spirit trebuie să se afirme ca o valoare socială, ca un bun spiritual al întregei colectivități, desigur, pregătirea lui va trebui să înceapă din școală, instituția menită să dea individului principala armatură tehnică a socializării lui. De aceea, lupta pentru obținerea și organizarea unei catedre de filosofie la fiecare școală secundară, mai mult decât o simplă revendicare profesională, închide în ea crezul și sensul de acțiune al unei generații, care luptă pentru o mai bună și mai adevărată orientare spirituală.

Moartea lui Ștefan Zeletin

Un eveniment trist, care a îndoliat apăsător cugetul intelectualității noastre, a fost moartea profesorului și gânditorului Ștefan Zeletin. Lucrarea lui fundamentală – *Burghezia română* –, deși destul de cunoscută, de-abia de acum înainte însă începe să fie apreciată la justa ei valoare. Conspirația tăcerii, aceea care s-a împletit statornic în jurul ei,

este cât se poate de explicabilă. Cu un curaj pe care nu-l poate da decât intuiția genială, ajutată de o pregătire atât cât se poate de conștiincioasă, Ștefan Zeletin a putut să demonstreze în ce măsură cultura noastră oficială este stăpânită de atitudini reacționare și în ce măsură acestea vin în contradicție flagrantă cu legile cele mai categorice ale istoriei.

Într-o epocă mai puțin frământată de evenimente politice și sociale, Zeletin ar fi putut să însemne un șef de școală, un deschizător de drumuri, un reprezentativ al culturii românești, așa cum mai înainte fuseseră Heliade Rădulescu, Maiorescu sau, într-o epocă mai recentă, d-l N. Iorga. Încetând din viață la vârsta de 52 de ani, atunci când un gânditor se află în plină maturitate a forțelor sale, cu Zeletin ne-a dispărut cel mai pregătit teoretician marxist, unul din cei mai savanți profesori de filosofie și, mai ales, autorul celei mai valoroase lucrări din ultimul timp, în ce privește explicarea sociologică a societății noastre moderne.

Publicați, lucrări, conferințe, inițiative

Cadrul restrâns al unei simple dări de seamă nu ne îngăduie, în legătură cu acest capitol, decât simple menționări. Faptul că suntem departe de nota închegată a unei doctrine filosofice românești, cu o ținută unitară și motivată, nu împiedică totuși ca numărul publicațiilor filosofice să fie din ce în ce mai mare și mai interesant. Este de notat curajul cu care reprezentanții tinerei generații atacă problemele de fundament ale vieții spirituale și ale neliniștii filosofice ce trăiește în sufletul fiecărui om. Nu putem încă să precizăm în ce măsură sunt acceptați și încurajați de către profesorii sau înaintașii lor. Prezumția și orgoliul sunt fenomene omenești pe care, adesea, nici omul pregătit să înțeleagă lucrurile sub forma lor critică nu are tăria spirituală de a trece peste ele. În orice caz, publicul cititor le-a făcut o primire binevoitoare și aceasta e destul ca să înțelegem că ele trebuiesc neapărat menționate, printre faptele care definesc o mișcare.

Ca lucrări mari, avem de înregistrat: *Geneza formelor culturii* de P. P. Negulescu, *Sociologia monografică, știință a realității sociale* de D. Gusti, *Estetica*, vol. I, de T. Vianu, *Psihologia gândirii copilului* de C. Georgiade, *Discurs asupra conceptului de filosofie a filosofiei* de I. Brucăr și *Verité et revelation* de D. Drăghicescu.

Printre lucrările de început sau de încercare, spicuim ca meritorii: *Pârvan gânditorul* de Al. Busuioceanu, *Încercare asupra datelor ultime ale materiei* de Al. Posescu, *Censura transcendentă* de Lucian Blaga, *Aptitudine și educație* de V. Nicolau, *Existența tragică* de D. D. Roșca, *Psihologia martorului* de Al. Roșca, *Misterele sufletului omenesc* de I. F. Buricescu, *Filosofia religiei* de Virgil Godeanu, *Psihologia copilului* de Isabela Sadoveanu și I. Angelescu, *Valoarea metafizică a rațiunii* de Anton Dumitriu, *Sociologia monografică* de Tr. Herseni și *Tehnica monografiei sociologice* de H. H. Stahl.

Eseul filosofic este reprezentat prin: *Rotocoale de lumină* de I. Petrovici, *Dincolo de cotidian* de Gr. Tăușan, *Mathesis sau bucuriile simple* de C. Noica, *Aspecte și atitudini ideologice* de Al. Dima. În fine, mai trebuie să menționăm traducerea extrem de conștiincioasă a *Criticei rațiunii practice*, datorită d-lor Dumitru Cristian Amzăr și Raul Vișan, precum și volumul omagial pe care un grup de foști elevi și colaboratori l-au închinat maestrului lor, Coco Dimitrescu-Iași.

Preocuparea constantă și oficiul de informație generală în domeniul filosofiei sunt realizate prin câteva periodice, dintre care citäm: „Revista de filosofie", condusă de d-l prof. C. Rădulescu-Motru, decanul autentic al filosofiei românești; „Arhiva pentru știința și reforma socială", condusă de d-l prof. D. Gusti și devenită de curând organ oficial al Federației Internaționale a Societăților și Institutelor de Sociologie; „Revista de pedagogie", aflată sub conducerea d-lui prof. C. Narly de la Universitatea din Cernăuți, și în fine „Analele de psihologie", publicație apărută de curând, ca organ al Societății Române de Cercetări Psihologice.

Sub auspiciile Societății Române de Filosofie, s-a organizat un ciclu de conferințe, tratând despre problema iraționalului, așa cum apare ea în gândirea contimporană, iar sub auspiciile Societății de Cercetări Psihologice s-a organizat un alt ciclu, privind problemele de graniță pe care le înfățișează, în stadiul de astăzi, știința psihologiei. Bine primite de către public, participarea și interesul stârnit de aceste conferințe dovedesc măsura în care spiritul filosofic începe a-și face drum sigur și adevărat, în preocupările păturilor noastre intelectuale.

Printre inițiativele care de asemeni definesc spiritul mișcării filosofice din ultimul timp trebuie să subliniem încercarea pornită din partea

medicilor, a pedagogilor și într-un fel chiar a Ministerului Instrucțiunii, pentru introducerea studiului psihologic al individualităților, ca bază a muncii de instrucție și de educație pe care școala de orice grad trebuie s-o promoveze. Dintre cei care muncesc cu entuziasm pentru această înfăptuire avem datoria să cităm pe d-nele Anina Rădulescu-Pogoneanu și Emilia Bogdan, d-nii Gh. Zapan, I. Gabrea, Al. Bogdan, I. F. Buricescu, dr. Simian, I. - M. Nestor, G. Bontilă și, în fine, pe conducătorul și inițiatorii mișcării, d-l prof. C. Rădulescu-Motru, la București, d-l prof. Ștefănescu-Goangă, la Cluj, și d-l prof. C. Narly, la Cernăuți.

* * *

Nu știm dacă aceste observațiuni fragmentare pot duce la vreo concluzie. Filosofia românească este abia în proces de formație. Ne aflăm în faza strângerei de material. Încercăm în multe direcții, pentru a găsi sensul cel mai potrivit cu viața și cu realitatea în care suntem ancorați. Nu ne putem mândri încă cu rezultate. Avem însă convingerea că muncim în această direcție și în curând, potrivit legii integrărilor succesive, închegarea unei doctrine a filosofiei românești nu ne va mai apărea un lucru greu sau o realizare îndepărtată.

„TEORIA ISTORIEI“

Pe marginea cărții lui A. D. Xenopol

Cartea despre care îmi propun să reamintesc aici câteva trăsături generale este, din toate privințele, o carte mare. Prima ei ediție, purtând numele de *Principiile fundamentale ale istoriei*, a apărut în limba franceză, la Paris, în 1899, și în limba română la Iași, un an mai târziu. A doua ediție, mult modificată, a apărut tot la Paris, în anul 1908, de astă dată cu un titlu mai sintetic și totdeodată mai puțin pleonasmic: *La théorie de l'histoire*. De fapt, aceasta, ediția a II-a, este forma adevărată a cărții, cea prin care autorul ei, Alexandru Dimitrie Xenopol, avea să intre cu cinste în rândul celor mai autorizați filosofi moderni ai istoriei.

Lucrarea este în prezent epuizată. De multă vreme, ea face parte dintre piesele rare, pentru care e nevoie să iei drumul marilor biblioteci publice sau pe care anticarii de pe malurile Senei sau, la noi, de pe malurile Dîmboviței, o prezintă și mai ales o speculează ca pe o mostră de preț a colecțiilor lor.

Spunând acestea, este cazul să simțim și o bucurie, dar și o tristețe. *Bucurie*, pentru că este vorba de cartea unui învățat român și încă a unuia care și-a iubit cu o nobilă pasiune țara; *tristețe*, pentru că, după aproape 25 de ani de la moartea acestuia, nici unul dintre noi nu s-a învrednicit încă s-o retipărească într-o ediție critică, cu toate că despre această carte s-au scris studii serioase și s-au ținut în jurul ei prelegeri și seminarii universitare, fiind invocată întotdeauna ca una din culmile atinse până acum de gândirea noastră românească.

Ce este în fond această carte, ce cuprinde și, mai ales, pe ce fapte se sprijină reputația ei?

Xenopol a lăsat în manuscris o confesiune autobiografică, intitulată de el: *Istoria ideilor mele*. Manuscrisul este în posesiunea familiei și se află până azi nepublicat. Aflăm însă despre el din relatările profesorului Dimitrie Gusti, care l-a cercetat de aproape și chiar a reprodus câteva

fragmente, în „Arhiva pentru știința și reforma socială". Ni se dau aici câteva indicații prețioase cu privire la geneza cărții.

În 1893, Xenopol trăia un moment de intensă satisfacție sufletească. După 16 ani de studiu încordat, și după o perioadă de laborioasă redactare prelungită timp de mai bine de 10 ani, învățatul nostru avea sub ochi cele șase volume ale monumentalei sale opere, *Istoria Românilor din Dacia Traiană*. Însă, el singur mărturisește că pe atunci încă nu reflectase în mod sistematic asupra istoriei, adică asupra esenței și sensurilor filosofice reprezentate de disciplina căreia îi închinase cu atâta ardoare viața. Scrisese cele șase volume mai mult sub puterea unui sănătos instinct intelectual, în nici un caz, însă, urmând vreo directivă filosofică asupra istoriei, vreo teorie logică ori epistemologică în ce privește natura, categoriile, metoda sau finalitățile acesteia.

Întrebarea care avea să-l ducă la cercetarea acestor lucruri i-a răsărit în minte în ziua de 6 septembrie 1894, pe când își făcea obișnuita plimbare de seară pe una din aleile Copoului. Aparent, faptul a avut aerul unei întâmplări, al unei împrejurări subite; în fond, însă, această întrebare era rodul unei îndelungi munci subconștiente și ceea ce se întâmplă acuma era doar o dezlegare, asemenea cu mișcarea de desprindere de pe cracă a fructului copt. În această clipă, Xenopol s-a întrebat în mod precis pe el însuși: „Oare Istoria să fie numai o simplă practică? Dacă până și agricultura își are teoria ei proprie, cu atât mai mult, de ce să n-o aibă și Istoria pe a sa?".

Desigur, sub raport psihologic, momentul era interesant. El cristaliza două trăsături, două mătci sufletești: pe de o parte, pregătirea fermă și conștiincioasă a unui om cu simțul mare al erudiției și al științei și, pe de altă parte, vocația înnăscută, parcă predestinată, a unui gânditor. Într-adevăr, merită să ne amintim că încă din 1866, pe când se afla în clasa a V-a liceală, Xenopol ținuse, din proprie inițiativă, în cadrul societății de lectură a elevilor, o conferință despre: *Importanța și utilitatea istoriei.*

La théorie de l'histoire – cartea de care ne ocupăm – reprezintă o cercetare filosofică a fundamentelor istoriei. Xenopol a cules această preocupare atât dintr-o nevoie interioară de a-și sprijini pe un sistem teoretic cercetările sale practice, cât și din atmosfera timpului. Secolul al XIX-lea, tot atât de cât a fost un secol al descoperirilor științifice, a

fost și unul al cercetărilor istorice. Problemele epocei napoleoniene, Restaurația, lanțul de revoluții și contrarevoluții ce i-au urmat, principiul naționalităților, cu toate acțiunile de ordin social și politic ce-au răsărit în numele lui, războiul de la 1870, problema congregațiilor religioase și tendința separării bisericii de stat, ideea imperialistă modernă și conflictele la care a dat naștere revoluția literară a romantismului și cea filosofică a pozitivismului, apariția școlilor socialiste, primatul social al ideologiei și al criteriilor burgheze, conștiința filosofică a vremei, care începe acum să deplaseze centrul de greutate al cunoașterei de la categoria spațiului spre aceea a timpului, toate acestea aduceau istoria în orbita cea mai luminoasă a actualității, făcând din ea un fel de disciplină majoră, de spiritualitate-cheie, pentru înțelegerea universului social.

De aici, întrebări și controverse fără număr, uneori, trebuie să recunoaștem, cu aspecte aproape tulburi. Este istoria o știință sau numai o artă? Dintre faptele omenești, care merită caracterul de fapte istorice și care nu? Ce fel de fenomene dezbate istoria: fenomene generale sau fenomene individuale? Care principiu poate fi mai propriu pentru cunoașterea faptelor de evoluție istorică omenească: principiul cauzalității sau principiul finalității? Este istoria doar domeniul unui determinism strict ori și unul al hazardului? Care fapte au mai mare putere propulsivă și mai mult elan creator: cele venite anonim, prin colectivitățile umane sau de la structura obiectivă și impersonală a lucrurilor, ori cele puse în mișcare de către marile personalități? Și multe alte întrebări de felul acestora, fiecare din ele ridicând o problemă, scormonind adâncimi și esențe, sporind tensiunea spirituală a timpului.

Ei bine, aceasta este frământarea de idei, mai bine zis haosul în care avea să intervină Xenopol. Cu răbdare, cu un perfect simț metodic bazându-se pe o vastă documentație și impunându-și să evite orice idee preconcepută care i-ar fi putut stingheri intenția lui strict științifică, gânditorul nostru a luat pe rând toate aceste probleme, le-a dezbătut pe diferitele lor fețe, le-a limpezit sensul logic, le-a cântărit atât în lumina vieții practice, cât și în aceea a speculației filosofice și a tras apoi, din fiecare, concluzii, încât, scriindu-se, acestea să poată constitui un sistem armonios și arhitectonic al istoriei.

Firește, cartea despre care e vorba nu poate fi rezumată. Sunt în ea

atâtea analize și sinteze, atâtea descompuneri și recompuneri de fapte; toate acestea menite să ne apropie logic de tumultul universal, cu neîncetate suișuri și coborâșuri ale istoriei, încât, dacă vrem să avem adevărata ei imagine, trebuie s-o citim în întregime, și nu numai atâta, dar s-o citim cu spiritul de studiu, cu creionul în mână, cu reveniri asupra unor pasagii și, în orice caz, cu respect pentru disciplina teoretizărilor filosofice.

Totuși, măcar în chip sporadic, avem datoria să amintim aici câteva idei cardinale ale cărții, pentru că ele au împrumutat lui Xenopol o notorietate mondială, l-au așezat în rândul filosofilor moderni ai istoriei, alături de Rickert și de Windelband, și, în sfârșit, a adus una dintre cele mai interesante contribuții contemporane la greaua problemă logică a clasificării științelor.

În universul fizic și în cel spiritual, există două categorii de fenomene: unele se petrec întotdeauna aidoma, fenomenele de *repetiție*, și altele care de fiecare dată au altă formă, fenomenele de *succesiune*. Legile gravitației, legile gândirii, de pildă, sunt fenomene de repetiție; dimpotrivă, modificările din scoarța pământului, civilizația feniciană sau Revoluția Franceză sunt fenomene de succesiune. Cele dintâi, fiind eterne și neschimbătoare, pot fi exprimate prin legi universal valabile; celelalte, însă, având fiecare un caracter individual și neocupând scena lumii decât o singură dată, refuză ideea unor asemenea legi.

Domeniul istoriei este format din acestea din urmă, din fenomene de succesiune. S-ar părea, din cauza unicității lor, că ele nu pot fi studiate științific. Xenopol socotește aceasta o eroare și ține cu dinadinsul s-o risipească. E drept, faptele istorice nu comportă legi ca acelea pe care le întâlnim în domeniile fizicii și ale chimiei, dar în schimb ele formează serii cauzale în care, mergând din fapt în fapt, și din legătură în legătură, putem descoperi un fir conducător, o logică imanentă a acestor realități, un sistem de ordonări și subordonări la fel de real și de lămuritor ca și acela din domeniile naturii. Cu alte cuvinte, descoperim aici o temă și un material propriu, asupra cărora cunoașterea noastră se poate aplica cu precizie, realizând în totul forme, valori, rezultate și finalități științifice.

Observațiile de acest fel ale lui Xenopol, bineînțeles, după ce le-a hrănit cu documentări din toate direcțiile existenței și le-a vidat de toate contrarietățile lor aparente, l-au dus la o concluzie ce depășește domeniul

propriu-zis al filosofiei istoriei, pentru a atinge, în schimb, pe acela al teoriei cunoașterii.

Istoria este nu numai o simplă disciplină de studiu, ci ea înscrie și o adevărată concepție asupra lumii și vieții. Așa cum există un mod de recepție al existenței, tot așa, există și unul de succesiune. Pe baza deosebirii dintre fenomenele de repetiție și cele de succesiune, putem ajunge la principiul unei noi clasificări a științelor: de o parte, științele de legi, cuprinzând câmpul fenomenelor de repetiție, și, pe de altă parte, științele istorice, referindu-se la fenomenele de succesiune și la seriile lor.

Dacă pentru cele dintâi deducția și inducția pot fi metode suficiente, pentru celelalte, însă, ele devin neîncăpătoare.

Așa cum descoperirea științelor naturii a trebuit să completeze logica deductivă a lui Aristot cu principiile inducției, tot așa, astăzi, descoperirea științelor istorice vine să îmbogățească și ea logica pe care o avem de la Bacon și Descartes încoace, înscriind în contoarele ei și metoda proprie istoriei, *inferența*, adică stabilirea de adevăruri individuale, încă necunoscute, prin mijlocul tot al unor adevăruri individuale, însă mai dinainte cunoscute.

Privite lucrurilor astfel, descarnate la maximum, ca să încapă într-o rezumare de câteva rânduri, desigur, teoria lui Xenopol pare aridă, fără sevă și lumină. Nu vă opriți însă la această judecată! Luați în mână cartea și dedicați-i, câtva timp, toată liniștea și concentrarea de care sunteți în stare! Veți fi curând amplu răsplătiți. Veți găsi în ea semnele unei minți mari, ale unei gândiri suverane. Totul aici e limpede și frumos spus. Exemplele curg la fiecare pas. Erudiția e bogată și totuși fără acea notă de prezumție supărătoare, aproape inestetică, pe care o găsim la foarte mulți. Discuția se desfășoară într-un stil abstract și cu stricteți filosofice, însă lucrurile sunt spuse așezat și omenește, așa încât pot fi pe înțelesul tuturor oamenilor de cultură.

Veți avea, studiind această carte, gama largă, aproape completă, a ceea ce poate constitui emoția purei și înaltei intelectualități. Nu lipsesc aici chiar ochiurile de viziune și colorare poetică a lucrurilor; bineînțeles, nu este vorba de o poezie spumată a boemilor sau a începătorilor, ci de una cuminte, a omului grav, matur, care iubește viața și prețuiește omenescul. Și, în special, cei care credeți că forța de bază a destinului nostru

omenesc este cultura, veți avea satisfacția de a urmări, în această carte, pledoaria științifică a unui mare gânditor, care socotește că singurele fapte ce alcătuiesc istoria sunt acelea care lasă în lume urmări intelectuale.

Desigur, nu există lucruri perfecte. Nu este perfectă nici cartea lui Xenopol. Ea a trezit și trezește încă discuții. Dar toate acestea sunt discuții vitale, energetice, menite să consolideze o disciplină pe cât de complexă, pe atât de contestată, cum este aceasta a filosofiei istoriei și să pună în lumină o nouă față a adevărului științific și filosofic.

În ce ne privește pe noi, românii, avem de la această carte de luat aminte. E o mândrie, și e pentru noi o probă de universalitate, că autorul ei s-a născut din neamul nostru. Și încă un fapt, tot atât de semnificativ! Când Xenopol și-a conceput și scris cartea sa, băteau în gândirea vremei tot felul de vânturi ale relativismului filosofic: pozitivism, empirism, pragmatism, intuiționism, psihologism etc.. Nu s-a influențat însă de nici unul dintre acestea. Trecând peste mode și constrângeri, el a stăruit în credința sa de sistematizator, de logician, de raționalist și, mai ales, de luptător pentru victoria ideilor clare. Un model – s-ar putea spune – de dârzenie filosofică și de morală științifică.

Astăzi, când împotriva ideilor clare se îndreaptă din nou atâtea valuri de neînțelegeri și mistificări, fapt ce ne dă, pe drept cuvânt, atâtea îngrijorări pentru ziua de mâine, exemplul lui Xenopol trebuie să ne stea înainte mai mult ca oricând, atât ca un reconfort sufletesc, cât și ca o chemare la ordinea dreptei spiritualități.

C. DIMITRESCU-IAȘI

Zilele trecute a ieșit de sub teasc un volum elegant, purtând pe copertă o însemnare simplă, pe cât de laconică, pe atât de evocatoare.

Este un volum de omagiu, închinat postum, de către prieteni, admiratori, colegi, colaboratori și foști elevi, aceluia care, în viață, a fost gânditorul, profesorul și omul de acțiune *C. Dimitrescu-Iași.*

L-am luat în mână, stăpânit de o emoție greu de caracterizat. Această emoție s-a adâncit mereu, cu fiecare filă străbătută atent și recunoscător, pentru ca să devină mai puternică decât oricând, acum, când încerc să fixez în scris, câteva evocări fragmentare.

Sunt dintr-o generație care nu l-a mai apucat la catedră și, aproape nici în viață. Cu toate acestea, în ființa mea intimă, în adâncimile în care mi s-au prins închegări statornice ale experienței cu viața, există o undă credincioasă, care îmi recheamă insistent, imaginea și sensul gândirii lui C. Dimitrescu-Iași.

Întâia oară, pe vremea când eram în liceu, l-am întâlnit evocat în „amintirile universitare" ale unuia din foștii lui elevi străluciți. Mai târziu, în prelegerile de la „Filosofie", i-am auzit adesea numele, pronunțat cu evlavie, chiar de către urmași pe care această pomenire i-ar fi putut întuneca. La Seminarul Pedagogic, spiritul lui se simțea pretutindeni, împletindu-se armonios în fiecare colț de atmosferă, cu toate că se scurseseră mai mult de zece ani de când părăsise conducerea acestei instituții. În cariera pe care mi-am ales-o, am întâlnit necontenit amintirea lui, aici, mai mult ca oriunde, nu întâmplător, ca o schițare de contururi în lumea trecutului, ci ca o formă permanentă, apropiată de esența unui mit, sau, mai degrabă, de aceea a unui simbol. În lumea apăsată a dăscălimii, o lume care pășește inițial cu prea mult entuziasm, pentru ca să înțelegem de ce și-l irosește atât de repede, cultul pentru Coco Dimitrescu a rămas o credință statornică, putând să mai tresară chiar în sufletele obosite și chiar în acelea care, demult, voit sau fatal, au pornit să trăiască înțelepciunea renunțărilor.

Se spune insistent – chiar de acei care au îngrijit de apariția volumului omagial – că C. Dimitrescu-Iași ar fi astăzi un uitat.

Să fie oarece așa? Mai degrabă pare a fi o iluzie de optică sufletească, sau o exigență a unei generații, pornită pe panta lirismului despotic. De aceea, poate c-ar fi bine să precizăm ce trebuie înțeles prin „uitare“.

Cu statui grandioase în piețele publice, cu tomuri multe inventariate atent în biblioteci oficiale sau particulare, cu organizații statutare de admiratori, îngrijind periodic de solemnitatea pelerinagiilor și a comemorărilor, cineva poate să fie totuși un uitat, neasemănat mai mult decât un altul, care să nu fi scris un rând în viața lui, al cărui mormânt să fie risipit în cine știe ce colț necunoscut de țară, de care să nu se știe nici unde, nici cum și nici măcar când a trăit....

Pe Coco, însă, îl purtăm în suflet, chiar și noi, cei cari am venit în viață după el, cu toate că nu ne-a lăsat scris aproape nimic din ceea ce alcătuia formula adevărată a spiritului său, cu toate că el purta marca unui stil de altă esență decât aceea a timpului nostru, cu toate că, dac-ar fi trebuit să trăiască acum, poate că l-am fi iubit mai puțin decât contemporanii săi.

Logica noastră afectivă ascunde nenumărate taine și capricii. Coco Dimitrescu e greu de uitat, poate tocmai pentru că a scris puțin și, mai ales, pentru că nu se vorbește nimic despre el, în antologii pedante, sau în cărți oficiale de școală. În felul acesta, amintirea lui – mă gândesc la verva fascinantă și la pulsația de viață pe care o imprima fiecare din gesturile lui – e ferită de a lua forma unor încadrări tipice și generalizate, ci este lăsată să se aștearnă liber, pe linia șerpuirilor firești ale imaginației, în freamătul liniștitor al aprecierilor proprii, în ritmul armonios al dorurilor și al nevoilor noastre de închinare.

Pentru ceea ce a însemnat, în epoca lui, prin spiritul și prin realizările sale, aceasta e recunoașterea cea mai dreaptă a Posterității și este dovada peremptorie că, mai puțin decât oricare altul, Coco Dimitrescu nu este și, multă vreme, nu va putea fi un uitat.

Vorbind despre el, în mod aproape natural, gândul ne zboară înspre nevoia unei comparații. La fel de puternic și reprezentativ, oficiind sub cupola aceleiași instituții, alcătuind în aceeași măsură, un pol al spiritualității contemporane, jucând un rol mult mai proeminent în viața noastră publică, fără să știm dacă în forul lor intim s-au simțit prieteni,

colaboratori sau adversari, în spiritul nostru, al unei generații care nu i-am cunoscut, înțelegerea unuia pare condiționată de a celuilalt. Alături de Coco Dimitrescu, ne gândim la Maiorescu.

Și despre acesta se flutură, uneori rechizitorial, alteori melancolic, incriminarea uitării. În cazul lui, poate mai cu drept cuvânt. Și, cu toate acestea, de la Maiorescu ne-au mai rămas multe din lucrurile care l-au consacrat, despre el s-a scris nemăsurat mai mult, opera și misiunea lui sunt analizate atent, an de an, în școală, iar la posturile de conducere ale culturii noastre, cei care mărturisesc credința și tradiția lui sunt incompatibil mai numeroși și mai reprezentativi. Se vorbește acum despre publicarea unor caiete inedite de memorii. Cine știe dacă acestea, în loc să învioreze cultul și interesul maiorescian, nu vor așterne, mai degrabă, peste procesul început, un nou văl de uitare.

Avem impresia că, de astă dată, adevărul nu mai ia direcția capriciului, ci a unei dialectici, pe care mintea noastră nu și-o simte streină. În vremea lor, amândoi au fost deopotrivă de necesari. Fiecare din ei a reprezentat un nucleu distinct, deosebindu-se unul de altul ca structură, dar, în jocul complex și uriaș al forțelor sociale, aderând necesar înspre aceeași formulă de integrare.

Prin intoleranța lui spirituală, prin cultul exegetic al formei, prin concepția strict epistemologică despre știință, prin conservatorismul său politic – nu un conservatorism național, ci unul de ideologie clasică, opusă patosului revoluționar –, Maiorescu a însemnat pentru societatea noastră, într-o epocă de haos și de nepregătire, un îndreptar, o dogmă a moralei categorice, o forță spirituală care și-a impus misiunea grea, luptând cu toate răzvrătirile omenescului, de a promova un primat etic, al stilului și al echilibrului.

O asemenea atitudine face parte din categoria acelora care trezesc respect, care se luptă să-și statornicească un făgaș în conștiințe, dar împotriva cărora, în același timp, valul răsculat al instinctelor și al simțirilor elementare revărsa, bogat, torentul răzbunător al uitării.

Înzestrat c-un alt temperament, stăpânit mai puțin de idealismul metafizicei germane, c-un instinct social mai ascuțit, c-o intuiție a vieții mai umană și mai elastică, apărând pe scena culturii omenești într-o epocă mai fericită, atunci când misiunea maioresciană, glorioasă

dar îmbătrânită, începea să apună, Coco Dimitrescu s-a putut integra din plin în pulsul activ al unei faze dinamice, în care avea să influențeze asupra unei societăți destul de neformată, dar îndrumată pe calea cea bună. Într-o asemenea stare de spirit, grația și verva lui neobosită, revărsările calde și ospitaliere ale unui suflet generos, simțul lui intuitiv pentru acțiunea socială, sclipirile inspirate ale unei minți deprinsă cu dialectica realității și toată mulțimea scânteierilor artistice care îi inundau ființa, toate aceste însușiri se puteau valorifica bogat și, de aceea, aveau să-i deschidă, pentru multă vreme, drum larg, în sufletele celor mulți.

Adept credincios al moralei evoluționiste și al ideii democratice, amândouă ducându-l către cultul iubirii și al generozității față de aproapele său, în ordine sufletească și în ordine ideologică, Coco Dimitrescu trebuia să devină un reprezentativ, o încarnare de elită, care să reflecteze, în vremea aceea, aspirația de viață a societății românești.

Închinarea unui volum lui C. Dimitrescu-Iași este un act pios și, totdeodată, un act de cultură. În el s-a strâns tot ce a publicat în decursul vieții, precum și conținutul câtorva manuscrise inedite, pe care executorii spirituali ai ultimelor lui dorințe n-au putut îndeplini și pe aceea de a fi distruse.

Așa cum se desprinde din gândul unanim al celor care l-au cunoscut, scrisul lui Coco Dimitrescu nu aduce decât puțin din farmecul, din suplețea și din bogăția spirituală a vorbirii sal. Misiunea, sau predestinarea lui adevărată, a fost aceea de a încânta și de a răscoli sufletele, fapte care se împlinesc, mai bine decât în cadrul protocolar al scrisului, în revărsarea impetuoasă și învăluitoare a verbului.

Cu toate acestea, strângerea în volum a studiilor sale înseamnă un mare bine. Cu tot aspectul și conținutul lor fragmentar, ele dau la iveală multe elemente necesare, pentru oricine ar vrea să-și lămurească geneza spirituală a câtorva din activitățile care, în special, va trebui să i le înregistreze o istorie adevărată a culturii noastre: participarea lui la marea reformă a învățământului sociologic în școalele noastre superioare, precum și promovarea unui spirit și a unei convingeri democratice, întemeiată pe realități etice și politice, în cadrul Universității noastre.

Volumul cuprinde câteva evocări simțite ale d-lor C. Rădulescu-Motru, G. Tăușan, C. Meissner, N. N. Săveanu, precum și o contribuție,

nețărmurit de prețioasă, ca simțire, ca formă literară și ca documentare biografică, a d-nei Eliza Saroși-Iosif, altădată nepoată fericit de răsfățată, a marelui dispărut.

Pentru publicarea lui, au pus pricepere și devotament d-nii G. Tăușan, Ath. Ștefănescu-Galați și, în special, au pus suflet cald și muncă neobosită soții prof. Lacrețeanu, cei care au ocrotit bătrânețea senină a lui C. Dimitrescu-Iași, până în ultima ei clipă.

Volumul are o lacună. Astfel regretăm că lipsește portretul amplu și studiat al unui contemporan, care să fi trăit aproape de C. Dimitrescu-Iași.

Acest volum omagial – poate că cele postume sunt cele mai adevărate – a răsărit dintr-o pornire de suflet, în fața căreia ne plecăm, atent și impresionați.

Din filele lui și din toată mulțimea de evocări pe care le poate trezi, se împletesc, ușor și parfumat, poezia, discretă dar adâncă a simțirii și gestul fin, grațios și măsurat, al închinării.

C. RĂDULESCU-MOTRU, „ROMÂNISMUL“*

O carte nouă, de d-l C. Rădulescu-Motru este, întotdeauna, un eveniment luminos, care ne proiectează în suflete o undă de emoție și de sărbătoare.

Prin aceasta, nu este vorba de o simplă reacțiune subiectivă, ci de un sentiment statornic, verificat ani de-a rândul, aparținând întregei intelectualități românești. Cărțile d-lui Rădulescu-Motru aduc mai mult decât conținutul de idei pe care îl anunță titlul lor de pe copertă. Despre ele nu se poate vorbi, ca despre multe altele, cu dialectica obișnuită a aprobărilor sau a respingerilor. Prin încordarea lor intimă și prin credința din care au răsărit, au depășit, întotdeauna, geometrismul construcțiilor logice.

Înainte de orice, d-l Rădulescu-Motru este un gânditor al vieții, al acelei vieți care se împlinește din zvâcniri mereu împrospătate și în schema organizată a sistemelor de filosofie a istoriei, ci în împletirea solemnă a hotărârilor de destin. Cărțile sale respiră o semnificație adâncă, de credință și simțire românească. Au, în cuprinsul lor, o realitate profetică. Sunt fructul unor meditații îndelungi, dar, tot pe atâta, ele poartă marca unei înțelepciuni naturale, a unei înțelepciuni pe care n-o pot da cărțile, ci pe care o are, ca pe ceva predestinat, din faptul că întrunește, în chip structural, virtuțile pământului și ale realității etnice din care face parte.

Pentru sensibilitatea românească, cărțile d-lui Rădulescu-Motru au o maiestate simbolică. Pe lângă mărturia unei gândiri personale, ele înfățișează realități adânci la care participăm cu toții, realități prin care se afirmă sufletul nostru ca națiune, sensul etic pe care îl reprezentăm și stilul de spiritualitate pe care ni-l cer puterile noastre de viață, ca pe o întregire firească a conștiinței de noi înșine. În sufletul și în gândirea d-lui Rădulescu-Motru, doctrina vieții românești a răsărit dintr-o necesitate organică, sub puterea unor îndemnuri supreme, ocrotite în taina lor sufletească de către o forță de neînvins a vocației.

* Editura Fundației pentru Literatură și Artă „Regele Carol II“, București, 1936.

Există zeci de generații care leagă sentimente ca acestea, de tot ce dă la iveală gândirea d-lui Rădulescu-Motru. În perspectiva lor, cărțile sale sunt salutate, înaintea curiozității de a le străbate conținutul, cu bucuria de a ști, în rândul valorilor noastre de cultură, un accent și o vibrare nouă, închinate unei cauze mari: *dorința de nemurire a sufletului românesc.*

* * *

Însemnăm, mai jos, câteva din ideile pe care ni le aduce cartea de care ne ocupăm.

Pentru d-l Rădulescu-Motru, naționalismul pașoptist reprezintă, astăzi, o spiritualitate anacronică. Misiunea lui istorică a încetat, spiritualmente, odată cu obținerea suveranității naționale, de către statul nostru. Faptul că acest naționalism se menține încă, alcătuind o bază de organizare pentru multe din activitățile vieții noastre naționale, constituie o gravă neînțelegere față de istoria noastră, se poate spune, o mergere îndărătnică, împotriva destinului menit să ne prilejuiască existența.

Din cauza unui asemenea naționalism perimat, îndemnul la muncă se afirmă cu greu; în schimb, întreține tendințele politicii de căpătuială, aceea care își alege victimele ei favorite din rândurile tineretului. Preocuparea de a ne înțelege viața specifică, aceea care se desprinde din ființa noastră etnică și sufletească, lâncezește într-o serie de încercări minore, lipsite, una ca și cealaltă, de suflul entuziast al unei credințe și al unei citiri mai atente în puterile de creație ale poporului nostru.

Naționalismul pașoptist al secolului al XIX-lea trebuie să se transforme acum, în secolul al XX-lea, într-un naționalism nou, energetic, în *Românism.* Aceasta este chemarea solemnă și adevărată, a soartei românești din zilele noastre. Românismul este, față de ideologia liberalismului burghez, o spiritualitate nouă. Adresându-se în special celor tineri, el cere o morală severă, o politică a meritului, un suflet al muncii, un sentiment categoric al sacrificiului pentru alții, o credință împrospătată, închinată statului și școalei naționale.

Naționalismul secolului trecut ne-a asigurat – spune d-l Rădulescu-Motru – un loc în concertul popoarelor europene. Misiunea noului naționalism – Românismul –, mai mult decât atâta, trebuie să fie aceea de a ne asigura, în istoria Europei, o menire reprezentativă. Cotarea noastră, în rândul acestor popoare, am obținut-o pe baza unui etnic omogen și

extensiv. O menire istorică, însă, se câștigă mai greu. Pentru a ne-o impune, va trebui să dăm dovadă de un etnic în stăpânirea unei vocații, capabil să-și impună o doctrină și un statut al muncii, iar pe planul luptelor dramatice ale vieții, capabil de abnegație și de eroism moral.

Deși legalmente românii sunt stăpânii necontestați ai țării lor, totuși, în ce privește actele de organizare și de conducere a acesteia, ei sunt încă tributarii străinătății. Ne lipsește conștiința puterilor noastre de viață, nu ne silim să cunoaștem sensurile către care acestea trebuie să ne îndrepte, avem o teamă neexplicabilă față de ceea ce ar putea să însemne realizările împlinite prin noi înșine, nu ne-am deprins să înțelegem că munca și talentul celor mai dotați dintre noi trebuiesc puse în valoare și, în fine, nu ne dăm seama, așa cum s-ar cădea, că viitorul unei națiuni nu depinde de copierea unor formule streine, ci de experiența și respectarea însușirilor ei proprii de viață.

Mentalitatea inginerească, aceea după care se crede încă și azi că trebuiesc organizate resorturile de activitate ale unui stat, constituie o prejudecată și o simplificare tragică a lucrurilor. În realitate, destinul unei națiuni se croiește pe o cale mai complexă, pe o cale în care înfăptuiri ca acelea dictate de liberalismul burghez n-ar însemna nimic, fără ratificarea, de fiecare clipă, a puterii de originalitate și de însimțiri proprii, izvorâtă din sentimentul adânc de sine însuși al națiunii interesate.

În lupta necesară de selecționare a popoarelor, spiritualitatea de natură să ne ducă la rezultate demne de a figura în perspectiva eternă a istoriei, desigur, nu poate fi o spiritualitate de împrumut, ci una care să crească, sub semnul destinului, din însuși pământul nostru. Aceasta este noua spiritualitate a Românismului, catehismul etc., politic, social și cultural al României de astăzi.

* * *

Sunt, în cartea d-lui Rădulescu-Motru, și lucruri cu care nu ne împăcăm, mai bine zis, atitudini pe care nu le-am putea avea noi, toți ceilalți care am cunoscut o altă formație sufletească și care nu avem în credințele noastre intime o înclinare atât de puternică, încât să putem respinge, în numele ei, dispozitivele simetrice ale rațiunii și ale legilor istorice.

Domnia-sa se ridică împotriva împrumuturilor noastre culturale din secolul trecut de la popoarele din Occident. S-ar fi putut însă fără

ele? Sau, s-ar fi putut să le admitem, dar cu condiția ca la un moment dat, atunci când aproximativ am fi considerat că și-au îndeplinit misiunea, să le remitem în chip absolut? Mai departe, domnia-sa face din liberalismul burghez și din noua spiritualitate a Românismului două forme antagoniste, tinzând una la anihilarea celeilalte. Sub stăpânirea acestei idei, d-l Rădulescu-Motru adresează orașelor noastre și mentalității pe care acestea o reprezintă un rechizitoriu aspru. Noi îl considerăm, în bună parte, nedrept.

Într-adevăr, nimeni nu poate fi elogios față de ceea ce au dat orașele, până acum, istoriei și culturii noastre. Însă, adevărul e că ele și-au făcut datoria în mod brav. Între o mie de defecte, au însă și o virtute, pe care trebuie să le-o recunoaștem necondiționat: *n-au disprețuit niciodată realitatea țărănească.* N-au făcut poate prea mult pentru ridicarea ei, pentru că au fost copleșite de o actualitate mai mult decât apăsătoare, însă au păstrat necontenit, ca pe o formulă a vremurilor bune și senine, gândul de a se devota satului, cu siguranța unei convingeri și cu însuflețirea unei misiuni.

De altminteri, atâtea din curentele de cultură ale ceasului de față fac o dovadă laborioasă a acestui fapt. Sunt minunate paginile în care d-l Rădulescu-Motru ne înfățișează ceea ce va trebui să însemne doctrina și politica statului țărănesc. Ar fi fost însă și mai adevărate, dacă am fi găsit, în cuprinsul lor, precizări la fel de susținute, cu privire la rolul orașelor, într-un stat renăscut, preocupat, înainte de toate, de prosperitatea și echilibrul sufletesc al claselor lui de plugari.

Socotim că românismul constituie, pentru țara noastră, o chemare organică, pentru care nu e nevoie de răsturnări, de revoluții, de condamnări istorice, adresate uneia sau alteia dintre etapele ce trebuiau străbătute în chip necesar de către societatea noastră, în faza ei de renaștere modernă. Desigur, Românismul este chemat să apară ca o întregire firească a conștiinței de noi înșine, nu ca o reacțiune împotriva a ceea ce a trebuit să fie înaintea lui. De aceea, nu admitem nici pasagiul în care, vorbindu-se despre felul cum națiunile moderne au căutat să-și înțeleagă noua lor menire istorică, d-l Rădulescu-Motru face apropieri ca acestea: „... Italia răspunde cu fascismul; Germania cu rasismul; Rusia cu sovietismul; România cu Românismul".

După socotința noastră, acestea sunt realități care nu se pot cuprinde în aceeași rubrică. Fascismul și rasismul sunt credințe trecătoare, menite să sprijine finalități imperialiste și năzuințe dictatoriale. Esența lor – sugrumarea libertăților – este tot ce poate fi mai strein de idealul omenesc și, ca atare, tot ce pare mai puțin sortit, pentru încolonări statornice, pe cărările eternității.

Sovietismul, și el, reprezintă o experiență istorică de altă esență. Poate că el închide o soartă dramatică a sufletului slav, poate că este răspunsul violent la o situațiune care nu mai cadra cu concepția modernă de stat, poate că n-a fost decât un instrument al istoriei, cu misiunea precisă de a distruge o lume învechită, pentru ca pe ruinele ei să se reclădească, cu metode ce nu pot fi încă bănuite, o lume nouă. În orice caz, sovietismul este un fapt pentru care, toți cei care vor să și-l lămurească au nevoie, în primul rând, nu de conștiința unui suflet etnic, ci de o armătură logică, capabilă să descurce ițele nenumărate ale unei controverse uriașe.

Bineînțeles, Românismul nu se poate asemăna cu nici una din acestea. El reprezintă o realitate totalitară, o integrare biologică și sufletească, un fapt destinat eternității, un crez menit să slujească nu o epocă sau un om, ci conștiința de ea însăși a unei națiuni.

* * *

Românismul, ultima carte a d-lui Rădulescu-Motru, reprezintă încă o verigă dintr-un lanț emoționant, pe care se înscrie, deopotrivă, o nevoie de gândire și o nevoie de poezie, a sufletului românesc. Acum treizeci de ani, o carte care a făcut multă vâlvă – *Cultura română și politicianismul* – deschidea vaste perspective ideologice, pentru înțelegerea realității și a sufletului românesc. I-au urmat, cu semnificații similare, *Puterea sufletească*, iar după război, când intelectualitatea românească își căuta orizonturi noi de acțiunea, *Personalismul energetic* și *Vocația* sunt cărțile care au marcat etapele firești, ale credinței ce avea să-și găsească o formulare definitivă, în catehismul *Românismului*. Pe marginea lor, au vibrat multe generații de intelectuali și studenți. Întotdeauna, au reprezentat un semn și o chemare a vremei. Conștiința românească le datorează mult. În ele s-au putut recunoaște toți, și revoltații, și pașnicii. Întotdeauna au pledat o convingere a militării, dar a unei militării

organice, de natură să ducă la înfrățiri, și să respingă constelațiile factice, cu firme mai mult sau mai puțin răsunătoare. Gândirea d-lui Rădulescu-Motru este o gândire pentru toți. Se pot înscrie sub steagul ei mulți, fără deosebire de vârstă sau de credințe politice. Domnia-sa nu vorbește în perspectiva contingențelor trecătoare, ci în perspectiva unui fapt statornic, care închide în el vocația și destinul unui neam. D-l Rădulescu-Motru niciodată n-a fost mai tânăr decât este și niciodată nu va fi mai bătrân ca acum. Tot ce a gândit, despre soarta românească, a primit, de la început, ratificarea unei trăiri care nu se mai putea dezminte pe ea însăși. Prin aceste însușiri, d-l Rădulescu-Motru trebuia să devină ceea ce este, în chip necontestat, pentru toți care au sentimentul națiunii și al pământului lor: *doctrinarul autentic al vieții, al sufletului și al destinului românesc.*

„GENEZA FORMELOR CULTURII"
Ultima lucrare a d-lui prof. P. P. Negulescu

Săptămâna cărţii ne-a adus, în mod neaşteptat, bucuria nebănuită a unei lucrări noi, semnată de gânditorul şi profesorul căruia, mai înainte cu câteva luni, întreaga opinie cultă a societăţii noastre i-a sărbătorit, cu o însufleţire solemnă, împlinirea a 60 ani.

Pentru toţi câţi l-au audiat la cursuri, sau la şedinţele de seminar, pentru toţi acei care îi cunosc opera şi au intuit frământarea intimă a unui spirit născut parcă pentru gândirea filosofică, o carte de d-l P. P. Negulescu este un prilej de sărbătoare şi, pentru cei mai mulţi, o etapă nouă în procesul lor de iniţieri culturale.

Sunt puţini oamenii care să aibă, într-o măsură egală, respectul gândului, al scrisului şi, mai ales, care să aibe o constanţă atât de puternică, despre răspunderea morală şi spirituală a convingerilor dezvăluite. În vremurile noastre, arareori, cei ce scriu sau se manifestă pe alte căi, mai lasă impresia că gândirea alcătuieşte la ei un sens al vieţii, o realitate care să închidă în ea principiul unei atitudini metafizice. Dimpotrivă, condiţiile unei vieţi de tehnică şi de criterii egalitare tind, din ce în ce mai mult, s-o coboare de pe piedestalul pe care ea reprezintă, senin, simbolul gândurilor nealterate şi puntea de încercare a îndemnurilor spre absolut, pentru a o azvârli, ca pe un instrument de serie, în mulţimea luptelor contingente, prin care susţinem activitatea curentă a societăţii.

Gândirea d-lui P. P. Negulescu, însă, se pare că trăieşte departe de această frământare, pe care, nu ştim dacă trebuie s-o înţelegem ca o chemare a vremurilor către izbânda simplificărilor, sau către crepusculul unei forme de cultură, pe punctul de a-şi încheia misiunea istorică. Înzestrat cu un spirit analitic excepţional, tehnician ireductibil al discursivităţii logice, preocupat de a nu depăşi protocolul spiritual al tratării pe sisteme, structurând arhitectonic un material de erudiţie generală, d-l P. P. Negulescu păstrează, nezdruncinat, nota pătrunzătoare a filosofiei clasice, în

vreme ce gândirea domniei-sale perpetuează, nealterat, esența pură și rafinată din care se țese misterul etern al nevoii de înțelegere.

* * *

Lucrarea la care ne referim este intitulată *Geneza formelor culturii.* Ea reproduce cursurile ținute la Facultatea de Litere și Filosofie din București, în anii 1931 și 1932. E interesant faptul că tema acestor prelegeri, deși încadrată într-un curs sistematic de istoria filosofiei, a născut din contact atent cu preocupările spirituale ale studenților. Întrebat de aceștia asupra posibilităților de muncă și de realizare filosofică, profesorul a înțeles că răspunsul este foarte greu, dacă nu chiar imposibil.

Alături de scrupulele firești ale sensibilității sale etice, ceea ce l-a determinat la această rezervă a fost sentimentul că o asemenea întreprindere prezintă riscuri peste care cineva, în mod conștient, nu ar putea trece. În viața fiecărui om și mai ales în aceea a oamenilor însemnați, destinați să prilejuiască momente hotărâtoare pentru cultura și istoria omenească, există o perioadă de nedeterminare sufletească a tinereții, epocă tulbure și zbuciumată, în a cărei răscolire însă se călește sensul profund al acțiunilor viitoare. În această perioadă, un amestec strein ar putea fi salutar, dar în aceeași măsură ar putea impieta hotărâtor, stăvilind rostul pozitiv al unui proces în devenire, sau îndemnându-l spre povârnișuri tragice, din care să rezulte atitudini și puteri distrugătoare pentru întreaga omenire.

De aceea, la întrebările studenților, n-a putut răspunde prin pronosticuri individuale, ci a simțit nevoia unei analize generale, privind condițiunile în care naște, se orientează și se dezvoltă, în general, cugetarea filosofică.

Sprijinindu-se pe doctrinele generale – clasice, moderne, precum și pe cele în curs de verificare – ale biologiei, etnografiei, antropologiei, ale istoriei civilizațiilor, ale sociologiei și psihologiei, încearcă să înfăptuiască tabloul de ansamblu al problemei, așa cum îl înregistrează stadiul actual al culturei. În acest scop, întreprinde o analiză amănunțită a factorilor principali ce pot fi de natură a diversifica sensul de gândire prin care fiecare filosof își întemeiază sistemul său de explicare a lumii. Astfel, trece în revistă ipoteza factorilor izvorând din mediul geo-fizic, din mediul etnic, din mediul social, din structura afectivă a individului, analizând, rând pe rând, cu o sistemă logică invincibilă și cu o bogată exemplificare, toate motivele în favoarea sau în defavoarea lor.

Din toată această cercetare, autorul desprinde ideea că acțiunea acestor factori, în ce privește diferențierile cugetării filosofice este „mai mult bănuită, decât dovedită". Hotărât, socotind în general, totalitatea acestei cugetări, nu se poate trece peste o asemenea recunoaștere. Însă, dacă ne referim la cazurile particulare, acțiunea acestor factori nu poate fi sesizată decât într-o formă haotică. Ei influențează mai mulți dintr-o dată, în direcții calitative și proporții cantitative care nu se pot determina; ca atare, nu se poate ajunge la unitate de sens, care să dea putință de întemeiere, unor legi științifice, necesare pentru a prevedea cursul viitor al fenomenelor respective.

Desigur, factorul hotărâtor al îndemnului filosofic este „nevoia organică de a cunoaște". Existând această posibilitate, condițiunile întâmplării sau acelea provenind din împrejurări mai statornice găsesc ținta și principiul unei cristalizări spirituale, în sens filosofic. Pentru aceasta, trebuie însă să i se alăture o serie întreagă de factori sufletești, fără de care nu se poate ajunge la imaginea integrală a lumii, pe care o caută atitudinea și nevoia sufletească a filosofiei.

Dintre acestea, cităm: cunoștințe numeroase din toate domeniile culturii, putere de muncă, însuflețită la tot pasul de sentimentul unor înfăptuiri greu de realizat, energia morală și spirituală de a nu se descuraja în fața dificultăților de înțelegere, perseverență, tenacitate și încredere într-o muncă de durată, atitudine metodică și obiectivă în fața realităților, spirit ascuțit și discernământ critic, o viață spirituală bogată, care să determine o formă originală de gândire etc...

În fine, toate acestea trebuiesc susținute de către condițiuni biologice și fiziologice, în mare parte necunoscute, cu toate că stadiul actual al științei tinde să promoveze puterea hotărâtoare – în ce privește desfășurarea vieții sufletești – a glandelor endocrine.

În orice caz, la o previziune sigură nu se poate încă ajunge, sau poate că aceasta e de-a dreptul imposibilă. Gândirea filosofică închide în ea, alături de condițiuni care se pot determina, puteri misterioase, ale necunoscutului din care se împrospătează, necontenit, nevoia noastră de înțelegere. Cel care i se dedică, trebuie să se observe și să se înțeleagă lucrând. Mulțimea obscurităților care îi vor asalta sau îi vor stăvili această inițiativă pot fi, în același timp, prilejuri de încercare și motiv de reluări

pozitive. În fond, adevărata mulțumire a atitudinii filosofice stă „în exercitarea normală a funcțiunii sufletești a cunoașterii".

În a doua parte a lucrării, se ocupă pe larg de unul din factorii schițați doar sumar, la rând cu ceilalți, în prima parte. Este vorba de factorul etnic, din care se împletește realitatea denumită, în chip curent, *specificul național*. Această formulă, născută odată cu principiul naționalităților, devine o temă cardinală în preocupările politice ale secolului al XIX-lea, culminează în timpul războiului mondial și își păstrează o vigoare impresionantă și după acest eveniment.

Mai mult decât atâta, concepția „specificului național" devine generatoarea unor atitudini noi, din partea societăților respective. În Germania de astăzi, ea capătă proporții atât de exagerate, încât acestea par de-a dreptul preludii de luptă. În celelalte țări, acolo unde acest specific se menține ca un factor de echilibru afectiv și moral, este tendința ca, din principiu explicativ pentru manifestările istorice și culturale ale unui popor, să devină un principiu normativ, cu misiunea de a orienta procesul de viață și de evoluție al unei societăți. Există tendința de a se înfăptui un misticism național, căruia să i se subordoneze criteriile artistice, morale, științifice și filosofice.

O asemenea mișcare reclamă o justă înțelegere a problemei specificului național. Pentru a interveni cu titlu eficient în mișcările unei societăți, el trebuie să însemne nu numai o formulă abstractă, ci și o realitate concretă, care să poată fi înțeleasă și determinată. Această înțelegere pretinde o investigație adâncă, migăloasă, în mulțimea aproape haotică a faptelor pe care stilul general al științei contemporane le consideră ca elemente condiționante ale faptului ce ne interesează.

Astăzi, autorul este obligat să dezvăluie, sub toate aspectele prin care se impune gândirii contemporane, problema raselor, una din temele cele mai dezbătute ale culturii, problemă ce a cunoscut o alternanță semnificativă, aci părând că este definitiv părăsită și înmormântată, aci renăscând, pe neașteptate, în forme diferite, cu puteri capabile să statornicească noi sensuri culturale și sociale.

Capitolele ce cuprind această dezvăluire aduc o informație bogată, aproape uluitor de multilaterală. Autorul dezbate problema generală a specificității etnice și problema inegalității raselor; analizează aspectul

filologic și pe cel istoric – prin care s-a căutat a se demonstra această inegalitate; alcătuiește tabloul sintetic al teoriilor care consideră rasa ca întemeindu-se pe rațiuni antropologice și antroposociologice; pune problema deosebirilor ce ar alcătui caracteristicile fiecărei rase; analizează critic metoda de determinare a raselor după constituția bio-chimică a sângelui; examinează ipoteza provenirii variațiilor morfologice din încrucișările petrecute, în decursul timpului, între diferitele categorii de oameni.

Mai departe, ajungând cu urmărirea problemei la timpurile istorice, în faza primelor civilizații, încearcă o scurtă privire asupra originilor etnice ale popoarelor care au întemeiat cultura clasică a antichității, din a cărei interpretare desprinde concluzia că, în lanțul de împrejurări ce închează o civilizație, factorul etnic nu este decât o simplă verigă, poate chiar o verigă mai puțin importantă decât acelea cu care se leagă.

În afara factorilor etnici și biologici, popoarele se dezvoltă și sub puterea unor factori psihologici ai mediului social, de asemeni, cu forme multiple și variate. Aceste caractere formează tipurile etnopsihologice, ce dau naștere unei psihologii a popoarelor, temă hotărâtoare pentru încercarea de a desprinde caracterele de viață ale unei colectivități.

Una din laturile aproape pasionate ale acestui capitol o constituie problema încrucișării raselor, fapt în care reprezentanți autorizați ai științei moderne văd o condiție a geniului inventiv, o reacțiune salutară împotriva stabilizării și a uniformizărilor și, mai ales, motivul necesar al acelei „lipse relative de echilibru organic“ care, impunând, din când în când, nevoia unei noi formule de adaptare, determină spiritul de invenție și trezește un ritm propulsiv al activității creatoare.

La ce concluzie duc toate aceste observațiuni?

Aspectul lumii prezintă nenumărate și nebănuite instabilități și diversități, deopotrivă, pe plan antropologic, ca și pe plan social. Viața popoarelor este departe de a căpăta unitatea de caractere, necesară pentru ca, pornind de la ea, să putem prevedea formele lor de manifestare în viitor. Dimpotrivă, sensul vieții practice implică – ca o condiție fundamentală – o variație cvasipermanentă a acestora, pentru că probabil în această instabilitate tresaltă nervul neastâmpărat al noutății, regulator misterios al acțiunilor omenești.

În fața acestor fluctuațiuni, forma categorică, dogmatică, a formulelor

ca aceea a „specificului național“, așa cum o propagă unele manifestări de cultură modernă, rămâne, până la un punct, lipsită de sensul care i se atribuie. O asemenea formulă – socotind nivelul de azi al cercetărilor – poate constitui o metodă a acțiunii sau a năzuințelor sociale, poate înlesni apropierea de adevărul pe care abia vremuri viitoare ni-l vor dezvălui în întregime, dar nu poate întemeia, așa cum se pretinde, pare-se din ce în ce mai insistent, o „dogmă a unei noi religii culturale“.

În mod general, desigur că nu se poate trece peste realitatea factorului etnic. Determinarea lui la cazurile particulare rămâne, însă, o problemă de nenumărate intertitudini și greutăți. Toate acestea alcătuiesc îndoieli pe care vor avea să le risipească etapele de maturitate ale acelei științe care, în clipa de față, străbate, pesemne, abia fazele primei ei copilării.

* * *

Ceea ce am încercat în rândurile de mai sus nu constituie un rezumat. O carte ca aceea de care ne ocupăm, cuprinzând la tot pasul adevăruri concentrate, alcătuită pe bază de documentare critică, nu poate fi rezumată.

Interesul pe care îl trezește această operă este multilateral. Chestiunea rasei, ca motiv de întemeiere a doctrinei naționale, alcătuiește, în ceasul de față, o atitudine ce tinde să sporească atât în adâncime, cât și în suprafață. Hitlerismul, noul crez al unei politici curente, ridică stindardul unei credințe pangermaniste; fascismul italian, desigur, în clipa când va simți o scădere de potențial în misticismul pe care se susține, se va îndrepta și el înspre întemeierea științifică a unui argument de rasă; chiar în țările care n-au arborat, în nici un fel, politica extremismului de dreapta, în mod surd există prejudecata rasei, fie ca un sentiment reieșit din sublimarea unor sentimente ancestrale greu de urmărit, fie din acțiunea lentă a educației și a felului de viață în care trăim.

În această stare de lucruri, o analiză științifică a problemei, susținută cu puterea și logica unei autorități consacrate și întemeiată pe materialul cel mai nou și cel mai ales al științei contemporane, alcătuiește de-a dreptul un serviciu social.

În afara acestei laturi, lucrarea prezintă un tot atât de mare interes – poate chiar mai mare – din punct de vedere strict spiritual. Pentru cei care nu-l cunosc de la catedră, această lucrare dezvăluie atitudinea de cugetare metafizică a d-lui P. P. Negulescu, atitudine ce închide în ea

sensul adevărat al vremei. Altădată, instinctul metafizic pretindea explicări închise, complete, proclamate sentențios ca depozitare ale unor adevăruri definitive. Astăzi, acest instinct nu mai poate ocoli însă calea științei, cale încă nebătătorită, așternută doar din loc în loc cu grămezi de material, din care străduințele viitoare vor alcătui un drum neted, luminos, cuprinzător, adevărat.

Pentru logica omului modern, construcția metafizică concepută după vechile sisteme nu mai poate reprezenta decât o iluzie de optică sufletească, un efect amăgitor de perspectivă spirituală, cu ecou bogat doar în ființa noastră afectivă. Față de acestea, grămezile de azi, amorfe dar reale, ale oamenilor de știință, înseamnă mai mult, măcar pentru faptul că, prin natura lor, opresc năvala himerelor și țin în loc graba, îndrăzneala și lipsa de scrupul ce-ar inunda munca grea și subtilă de căutare a adevărului.

MARIN STEFANESCO, „LE PROBLÉME DE LA MÉTHODE“
(Librairie Félix Alcan, Paris, 1938)

Principial, o lucrare de proporții mari, cu temă înalt filosofică, scrisă în limba franceză, apărută într-o editură celebră și semnată de un profesor român, ar trebui să ne bucure și să ne dea sentimentul că știința românească înregistrează un moment de biruință. În realitate, lucrarea lui Marin Ștefănescu – aceea la care ne referim – nu ne dă decât o obligație ingrată, de a preciza în ce măsură nu putem fi de acord cu concluziile la care îl duce gândirea domniei-sale filosofică.

Lucrarea de care ne ocupăm poartă un titlu mare, plin de răspunderi: *Problema metodei*. În această direcție, prudența clasică a disciplinei filosofice ne obișnuise cu titluri mai modeste. D-l Marin Ștefănescu nu se oprește, însă, la nici unul dintre acestea. Domnia-sa trece peste tot ce ar fi putut fi enunțat prin „considerații“, „contribuții“, „încercări“, „preliminarii“ etc., pentru a merge direct la un titlu pretențios, anunțând sensul plenar și sintetic al chestiunii. Este un titlu care atrage și care promite. Convinși că, după legea firească a onorabilității științifice, el va trebui să corespundă în chip corect conținutului, cercetătorii de specialitate se vor îndrepta spre lucrarea d-lui Marin Ștefănescu cu brațele deschise, cu atât mai mult, cu cât știm că problema metodei este una dintre preocupările majore ale gândirii omenești, iar un tratat care s-o privească sistematic constituie, de multă vreme, una dintre așteptările cele mai de seamă ale culturii moderne.

Acum trei secole, Descartes și-a intitulat lucrarea lui epocală, mai simplu și mai modest: *Discours sur la Méthode*. Iar acum câteva decenii, Claude Bernard și-a denumit opera sa doar așa: *Introduction à la médecine expérimentale*, cu toate că ea a dat laboratorului și întregii spiritualități moderne o doctrină epocală, clară și neasemănat de comprehensivă. Modestia sau conștiința științifică a acestora – cum vrem s-o numim –

n-au spus însă, d-lui Marin Ștefănescu, aproape nimic. Domnia-sa a ținut să arate, chiar de pe coperta cărții, că a rezolvat o problemă deschisă de veacuri, mai precis, de când există gândire filosofică organizată, și că a putut cuprinde, în opera domniei-sale de aproape patru sute de pagini, întreaga ei realitate epistemologică. Să fie oare, aceasta, un simplu entuziasm naiv, în definitiv acceptabil și până la un punct cu micul lui pitoresc psihologic, sau să fie altceva, mai grav: o stângăcie filosofică, sau poate o stângăcie spirituală în genere?

Pentru a rezuma conținutul acestei lucrări, într-un chip cât mai autentic, vom da cuvântul autorului însuși. Din fericire, pentru noi, punctul 85 al lucrării cuprinde, aproape de sfârșitul ei, acolo unde d-l Marin Ștefănescu a crezut că cititorul are nevoie de o recapitulare sistematică a dezvoltărilor anterioare, un rezumat al cărții, mai bun și mai complet decât acela pe care l-ar fi putut face cel mai priceput recenzent. Iată, în traducere românească, textul acestui rezumat:

„... Așa cum am zis, am constatat, între altele, că am cunoștințe diferite. Aceste cunoștințe sunt așa de diferite unele de altele, încât mă fac să mă gândesc că mă aflu într-o diversitate. Astfel, îmi pun o serie de probleme. Îmi pun, printre acestea, și problema existenței, a adevărului asupra existenței și problema adevărului omenesc suprem. Dar, pentru a încerca rezolvarea acestei probleme, cum de altmintreli pentru a rezolva orice problemă, ne (recte: *îmi*) trebuie o metodă. Care este, deci, metoda? Mă găsesc în fața unei diversități de metode. Și îmi pun problema metodei. În ce fel să rezolvăm, oare, problema metodei, în ea însăși? Deoarece, pentru a rezolva o problemă, oricare ar fi ea, ne trebuie, precis, o metodă. După cum am văzut, în acest caz, trebuie să întreprind un studiu. Dar, făcând acest studiu, constat mereu, din ce în ce mai mult, diversitatea metodelor. Ce trebuie să fac? Duc mai departe studiul meu. Înfăptuind aceasta, înțeleg că, din moment ce constat mereu aceeași diversitate a metodelor, este necesar, ca, mai întâi, să precizez problema adevărului căruia îi caut metoda, pentru a reveni, după aceea, la problema metodei. Faptul că nu găsesc metoda se explică prin aceea că scopul cercetării nu este îndeajuns de definit. Continui, deci, studiul meu, către acest nou scop. Studiez din nou, cu atenție, ceea ce am studiat mai înainte sau ceea

ce mi se pare că a putut să-mi scape. Și constat aceeași diversitate. Dar observ, pe deasupra, extraordinara importanță a doctrinei creștine. Mă opresc, deci, pentru a face un studiu special al acestei doctrine, cu scopul de a mă convinge dacă nu voi găsi în ea, până la sfârșit, elementele necesare pentru a preciza problema metodei și, prin urmare, problema însăși a metodei. Însă, după cum am mai văzut, această concepție, și ea, mă obligă să mă văd tot într-o diversitate, pentru că și aceasta este interpretată în diferite chipuri. Se spune, despre creștinism, că este o doctrină a credinței. Dar atunci când căutăm să definim ce este credința, și mai ales ce este în raporturile ei cu rațiunea, avem impresia că ne aflăm în fața unei diversități de interpretări a creștinismului. Ce trebuie, deci, să fac? Îmi continui studiul meu. Și îmi dau seama de importanța extraordinară a rugăciunii. Potrivit creștinismului, pentru a înțelege ceva, pentru a înțelege creștinismul însuși, trebuie să începem prin rugăciune. Examinez, deci, rugăciunea. Și, după cum s-a văzut, am găsit, în doctrina creștină, ceea ce este adevărul în sine, și ceea ce este cea mai înaltă cunoștință omenească. Adevărul suprem este religia sau cunoștința ființei supreme, adică a unui Dumnezeu perfect. Ce altceva ar fi putut să fie cea mai înaltă cunoștință, dacă nu Dumnezeu, ființa perfectă? Totuși, cea mai înaltă cunoștință omenească nu este încă acest adevăr în sine, și nu este nici vreo altă cunoștință prezumțioasă, care să excludă pe altele, ci este orice cunoștință care încearcă, în chip sincer, într-o formă pură, obiectivă, să atingă adevărul suprem, adevărul în sine. Pentru că, omul este o ființă imperfectă, dar care poate să înțeleagă, cu ajutorul studiului însuflețit de rugăciune, că poartă în el un grad de perfecțiune pe care și-o poate perfecționa, colaborând cu ceilalți și cu ceea ce este bun în ei, la realizarea desăvârșită a binelui. Astfel, putem să plecăm de la experiență, tot așa de bine ca și de la cunoștința cea mai rațională; de la artă sau de la știință; de la filosofie sau de la religia omenească. Pentru că, fiecare din aceste cunoștințe este cunoașterea unuia dintre aspectele lumii. Și, dacă fiecare se îndreaptă înspre adevăr, ele se vor întâlni, cu toatele, în adevăr. Empiristul va recunoaște, din ce în ce mai mult, partea de dreptate pe care o are raționalistul, și invers, în cursul acestui drum, raționalistul va recunoaște, tot așa, partea de adevăr pe care o deține empiristul. Savantul se va sesiza de necesitatea artei și a filosofiei, după cum artistul

și filosoful vor înțelege necesitatea științei. Ateul își va da seama de certitudinea atâtor bunuri care dovedesc existența lui Dumnezeu, tot așa după cum teistul își va da seama de existența unor rele, a unor suferințe din lume, care să explice, în punctul ei de plecare, atitudinea ateului. Dar, după ce am precizat problema adevărului, am revenit la problema metodei. Care este metoda adevărului omenesc, care să fi fost astfel precizată? Studiul meu devine acum o logică integrală, o ideologie sau o logică fideistă, un Studiu al Metodei, un Tratat despre Metodă, o Metodologie în toată puterea cuvântului.

Potrivit cu ceea ce am spus până acum, ceea ce numim metodă se poate defini în mai multe feluri: însă, oricare ar fi definiția aleasă, pentru a o înțelege, trebuie să știm că metoda este, sau că trebuie să fie, înainte de orice, rugăciune" (p. 306 – 308).

Am folosit un citat lung, neobișnuit de lung într-o recenzie. Am făcut-o, însă, dintr-un spirit de conștiinciozitate și de prudență științifică, pentru a nu ni se spune că am diformat textul cu intențiune sau că am spicuit numai lucruri sporadice, fără vreun loc mai marcat în osatura generală a lucrării.

În marginea acestui citat, ne putem îngădui, de acum, câteva aprecieri.

Pentru d-l Marin Ștefănescu, condiția principală a cercetării este rugăciunea. Ce este în afara ei nu-l interesează decât pe jumătate, și aproape nici atât. Din moment ce se grupează în jurul rugăciunii, o metodă devine bună și reală, oricare ar fi ea; dacă refuză acest lucru, dimpotrivă, ea pierde orice virtute logică și devine un fapt simplu, fără sens, din seria iluziilor sau poate din a rătăcirilor omenești. Să zicem că în această concepție există un fond omenesc, o vocație religioasă, în fine, o devoțiune de anahoret al credinței. De aici, însă, de la acest sentiment, până la pretenția de a fi rezolvat problema metodei este o distanță uriașă, abisală, pe care, pur și simplu, o refuzăm, nu pe baza vreunei motivări științifice înlănțuite, ci, în primul rând, pe baza unui edict organic al bunului nostru simț.

Nu disprețuim rugăciunea. Nu negăm nimic din realitatea sufletească, morală și metafizică a credinței. O socotim ceea ce este: un

factor al echilibrului moral, o pârghie de viață, un sens înalt, dintre acelea care definesc umanitatea. Tocmai de aceea, înțelegem s-o apărăm, păstrând-o în limitele proprii, acolo unde își poate reliefa maiestatea, acolo unde ea apărea liber, ea însăși, ca o soluție unică. Există un fel de a respecta entitățile, pe care d-l Marin Ștefănescu îl neagă și îl refuză cu îndârjire: acela de a le defini precis, de a le da o autonomie spirituală și de a privi realitatea lor fenomenologică cu toată severitatea intelectuală de care suntem capabili.

D-l Marin Ștefănescu vrea rugăciune, numai rugăciune, peste tot și în fiecare clipă. Domnia-sa nu vrea să înțeleagă că aceasta nu are sens, că distruge astfel ideea însăși a rugăciunii, a unicității ei, că o aduce a deveni un fapt de serie, o obișnuință sau o obsesie, și că o reduce la un nivel vulgar, al trăirilor de serie, pe marginea tuturor contingențelor și experiențelor empirice. Nu înțelege că, în asemenea condițiuni, rugăciunea n-ar mai fi decât o simplă poză socială, sau o simplă concesie plată, pe care s-o închinăm fie ignoranței, fie lipsei de adevărată viață sufletească, în fine, fie acelei abilități promițătoare și rentabile de a ne strecura prin lume, cu orice preț, ca profeți.

Într-un loc, d-l Marin Ștefănescu definește metoda astfel: „Metoda bună, adevărată, este orice fapt prin care putem să acționăm pentru realizarea binelui. Ea poate fi: experiența sau rațiunea; rațiunea sau credința; instinctul sau inteligența; intuiția sau raționamentul; obiectivitatea savantului sau rugăciunea credinciosului; suferința sau bucuria; un simplu suspin sau, dimpotrivă, cuvântul cel mai elocvent – în măsura în care, printr-unul sau altul din aceste fapte, lucrăm cu sinceritate pentru realizarea binelui“ (p. 347).

Pasagiul acesta ne oprește mintea în loc. Aproape că ne vine să nu credem că a fost gândit și că a putut să vadă lumina tiparului. Rareori ne-a fost dat să întâlnim o asemenea confuzie de termeni și, în definitiv, o mare lipsă de considerație pentru statornicirile de până acum ale gândirii omenești. De veacuri întregi, de când a prins nevoia și firul limpezirilor spirituale, mintea omenească luptă pentru precizarea noțiunilor și pentru înlănțuirea lor în sisteme severe. Iar în ce privește gândirea filosofică, cu atât mai mult, se știe că unul dintre sensurile ei fundamentale a fost, întotdeauna, de a sta în fruntea ei și de a dirija această acțiune de ordonare spirituală.

Peste toate acestea, d-l Marin Ștefănescu azvârle însă o confuzie generală, înecând totul într-un fel de sentimentalism religios, în care, de cele mai multe ori, nu putem desprinde decât o frazeologie haotică și pedantă. Domnia-sa dispune de câteva noțiuni – credință, rugăciune, sinceritate etc. – și întocmește, în jurul lor, un caleidoscop vaporos, în care vrea să cuprindă totul, absolut totul, de la realitățile cele mai materiale, până la cele mai spiritualizate.

Pentru un om care cere unei cărți, oricum, puțină disciplină spirituală, lectura acestei lucrări devine un fapt apăsător, descurajant. Peste tot, un verbiaj sonor care obosește. Peste tot, de asemeni, o prezumție nefirească, absurdă, în orice caz, neobișnuită în știință și în gândirea filosofică. Toată lucrarea este scrisă la persoana I singulară, așa cum se scriu amintirile, impresiunile, în sfârșit, așa cum se scriu lucrurile care implică doar unele răspunderi trecătoare, afective.

Dar ceea ce ne face să suferim mai mult este lipsa de responsabilitate filosofică, în care d-l Marin Ștefănescu recidivează statornic, aproape în fiecare paragraf al lucrării domniei-sale. Amestecul de noțiuni pe care îl folosește curent ne jignește profund, în chipul cum înțelegem să respectăm spiritualitatea filosofică și să lucrăm pentru promovarea ei. Filosofie, religie, logică, predică, real, normativ etc., toate acestea sunt noțiuni pe care d-l Marin Ștefănescu le folosește în voie, în chip absolut impresionist, uneori dându-le o semnificație, alteori alta, ori, să zicem, pentru a exprima o opinie, în aparență nouă, dar, de cele mai multe ori, pentru a se contrazice pe sine.

Ne amintim cum, în propriul său citat, d-l Marin Ștefănescu definea metoda, în realitatea ei ultimă, prin rugăciune. Iată, ce spune, însă, într-un alt pasaj: „...Dacă e așa, ceea ce trebuie să înțelegem este necesitatea de a începe, în toate lucrările, prin rugăciune. Și metoda, orice metodă, este, sau trebuie să fie, înainte de orice, o rugăciune, sau rugăciunea. Doar este evident că, în orice lucru, începutul are o importanță extraordinară pentru sfârșitul lui!" (p. 321). Ce fel de logică mai poate fi și aceasta? Ce este rugăciunea, în fond: metoda întreagă, propriu-zisă, sau numai începutul ei? Pentru că, din pasajul de mai sus, rezultă că este și una, și alta; rezultă aceasta din același alineat, aproape din aceeași frază.

În altă parte, spune: „...Rugăciunea nu exclude studiul. Căci rugăciunea este studiul însuși, este ceea ce există mai pur în studiu“ (p. 324). Și aici, o nedumerire asemănătoare: din moment ce rugăciunea este studiul însuși, atunci, ce rost mai are afirmația de la început, că ele „nu se exclud“? Din spiritul primei propozițiuni rezulta – se pare – că acestea pot fi noțiuni doar înrudite, nu însă și identice, cum se afirmă ulterior. Dar, în definitiv, pentru ce d-l Marin Ștefănescu nu ne-o lasă să credem ca până acum: că rugăciunea e rugăciune, că studiul e studiu, așa cum aceste noțiuni pot să stea pe două picioare și așa cum le cere, până și instinctul elementar al dreptei judecăți?

Altă dată, folosind toată prezumția filosofică, d-l Marin Ștefănescu face afirmări ca acestea, afirmări care – ar spune un glumeț – pot fi tot atât de însemnate ca și descoperirea Americii: „...Trebuie să știm că există metode bune și metode rele, și că metoda adevărată, metoda propriu-zisă, este metoda cea bună“ (p. 334).

Iată și un model de definiție: „...Dacă este așa, urmează că metoda este orice metodă care se străduiește în chip sincer să ajungă la metoda supremă“ (p. 338).

Există, în logică, o lege simplă, evidentă: nu se poate da definiția unei noțiuni prin însuși termenul de definit. Ca vechi profesor de filosofie, desigur, d-l Marin Ștefănescu a trebuit s-o amintească, de multe ori, elevilor domniei-sale. În ceea ce scrie domnia-sa, nu se simte obligat însă s-o respecte. În definiția de mai sus, termenul de „metodă“ revine de trei ori: odată în titlu și de două ori în textul definiției...

Există, în lucrarea d-lui Marin Ștefănescu, o seamă de afirmări cărora domnia-sa le dă o semnificație gravă, filosofică, dar care în realitate nu sunt decât niște jocuri de cuvinte fără conținut. De pildă: „Eu susțin că rațiunea perfectă este una cu credința perfectă, la o ființă perfectă“ (p. 340); sau: „adevărata filosofie este adevărata religie, după cum adevărata religie este adevărata filosofie“ (p. 341).

De ce oare gânditorii s-or mai fi străduit să folosească doi termeni, de vreme ce, după mii de ani de existență a gândirii filosofice, autorul nostru descoperă, despre cele două concepte, că sunt unul și același lucru? Și încă un exemplu, la care autorul ține probabil mult, pentru că revine de nenumărate ori în dezvoltările sale: „Metoda supremă este

credința care raționează, sau rațiunea care crede" (p. 355). În fond, procedeul acesta, de inversare a noțiunilor, se poate extinde la toate noțiunile și, ori de câte ori va fi întrebuințat, el va putea să producă sonorități, sau, prin bizareria lui, să dea impresia de profunzime. Este de la sine înțeles că acestea nu pot fi dezvoltări filosofice, ci cel mult niște exerciții de licean, care începe să-și măsoare puterile de judecată, prin jocuri și beții sonore de cuvinte.

Apropiindu-ne de sfârșitul lucrării, dăm peste încă o idee curioasă, pe care d-l Marin Ștefănescu a ținut, cu dinadinsul, să ne-o mărturisească. S-o urmărim: „Mersul nostru înspre forma divină – spune autorul – se realizează în măsura în care ne îndeplinim obligațiile noastre față de națiunea căreia îi aparținem". Dacă am încerca să arătăm că patriotismul este, în adevăr, o datorie înaltă și categorică, dar că nu are nici o noimă să fie amestecat într-o discuție filosofică asupra metodei, desigur, prin mijloacele de care dispune ca să se apere, am primi, din partea d-lui Marin Ștefănescu, acuzarea că ne trădăm țara și că ne aflăm în slujba cine știe cărui internaționalism. Mai departe, domnia-sa precizează: „Trebuie să știm că creștinismul nu este nici un naționalism sălbatic, instinctiv, animal, nici un cosmopolitism bolnăvicios". Am vrea să știm cine a spus despre creștinism aceste lucruri, pentru ca d-l Marin Ștefănescu să se simtă obligat de a-l apăra astfel!? Și iată concluzia la care vrea să ajungă: „Dar el (creștinismul) este cea mai nobilă doctrină pe care o putem pricepe. Este ceea ce putem să numim *Cultul Patriei*". Socotim că orice comentariu este aproape de prisos.

În definitiv, comentariile sunt pentru ideile care le reclamă, pentru ceea ce se lasă discutat, pentru ceea ce, într-o formă sau alta, poate avea un comerț cu logica și cu putința de aproximare a adevărului. Afirmația de mai sus refuză însă, pur și simplu, acest lucru. Ea are sens, doar pentru că d-l Marin Ștefănescu o vrea, doar pentru că domnia-sa socotește că trebuie să fie de acord, chiar și într-o carte editată la Alcan, cu ceea ce spune de obicei în conferințele domniei-sale publice sau la societatea pe care o prezidează și, în fine, întrucât pentru domnia-sa noțiunile nu reprezintă maiestăți epistemologice, cu statute severe și cu finalități precise, ci un simplu material sonor, pe care crede că are dreptul să-l folosească oricum, pentru orice fantezie spirituală sau pentru orice aberație de judecată.

Seria acestor citate ar putea fi mărită indefinit. Confuzia pe care am căutat s-o subliniem este generală, este însuși stilul spiritual al lucrării, și de acea o recunoaștem peste tot, în fiecare capitol și aproape în fiecare idee înfățișată.

Ne mai îngăduim un singur citat. Acesta se adresează acelora pe care autorul îi bănuiește că, eventual, nu vor fi de acord cu punctele de vedere înfățișate. Iată-l: „Și acum, dacă mi s-ar obiecta că punctul de vedere expus în această lucrare nu exprimă adevărul, că el nu este decât simpla mea opinie, ce ar trebui să răspund? Aș răspunde așa: Eu cred că această doctrină exprimă adevărul. O afirm, pe răspunderea mea întreagă. La ea m-au condus studiile mele, făcute în deplină conștiință și în deplină sinceritate. Și, dacă tăgăduirea adevărului acestei concepții ar continua, aș socoti că aceasta este, și ea, o mărturie a unora care, de asemeni, și-au pus și au studiat problema metodei. Eu expun, propun, rog, dar nu impun. Și fiecare e liber s-o aprecieze după convingerea sau după libertatea sa, sub răspunderea sa, înaintea propriei sale conștiințe, în fața celorlalți și în fața lui Dumnezeu“ (p. 357).

Apreciem acest lirism al d-lui Marin Ștefănescu. Apreciem modestia domniei-sale și, în sfârșit, pentru că ne lasă liberi să credem ce vrem despre această lucrare, îi apreciem și generozitatea. Ne întrebăm, însă: așa se termină o lucrare de știință, sau de exegeză filosofică? Acestea să fie, în ultimă instanță, argumentele prin care domnia-sa vrea să ne convingă? În definitiv, printr-o imprecație ca aceasta, care, ca linie spirituală, poate să semene cu un jurământ forțat, cu o amenințare magică sau cu un blestem, ne putea convinge de la început, fără să mai fie nevoie, până la ea, de trei sute și câteva zeci de pagini. Ne asigură că a fost onest, că s-a străduit cu sinceritate, că a scris ceea ce a socotit că este adevărul adevărat. Dar ce rost au aceste asigurări? Noi socoteam că ele nu alcătuiesc o excepție, sau un merit care să trebuiască invocat, ci niște condițiuni implicite, niște sensuri naturale, în baza cărora cineva se socotește îndreptățit să scrie o carte și să-și ia, prin aceasta, răspunderea ei.

Incontestabil, pentru a redacta și pentru a publica această lucrare, d-l Marin Ștefănescu s-a preocupat și a muncit mult. Domnia-sa este un creștin fervent, tot așa după cum este un naționalist convins. În multe dintre pasagiile lucrării, domnia-sa ne-a subliniat ideea sincerității în chip

deosebit, invitându-ne să înțelegem în ea nu numai un sens psihologic trecător, ci și unul moral și epistemologic. Toate acestea, în măsura în care reprezintă convingeri și străduințe reale de a-și da, ca om, înălțime sufletească și morală, sunt fapte pe care i le respectăm, așa cum se cuvine.

Însă, oricât ar fi de reale, fie ca sentimente, fie ca trăiri sau ca idei, aceste lucruri nu pot întemeia un sistem științific sau un sistem epistemologic, chiar așa, cu toate concesiunile de sens și cu toate convertirile de logică în care le-a învăluit autorul nostru. D-l Marin Ștefănescu a vrut să fie de toate: și metafizician, și logician, și istoric al filosofiei, tot așa cum a mai vrut să fie și creștin, și naționalist, și savant, în fine, și profet. Rând pe rând, în opere separate și în atitudini limpezi și precise pe poziția aleasă, domnia-sa ar fi putut să-și realizeze toate aceste aspirații, să zicem, nu într-o formă sever academică, dar, în orice caz, nici într-una ca aceea pe care ne-a oferit-o, de diletantism naiv și prețios.

Pentru că a vrut, însă, ca, printr-o singură carte, să împace toate vocațiile domniei-sale, inclusiv pe aceea de președinte pământesc al unei onorabile asociații patriotice, d-l Marin Ștefănescu ne-a dat la iveală o operă pe care, dacă o admitem până la un punct în ce privește o anumită fervoare sentimentală de care dă dovadă, o respingem, în schimb, pentru neprecizia, pentru haosul și, pur și simplu, pentru aberațiile ei filosofice.

Gândirea filosofică românească este încă tânără. Nu dispune de un trecut prea bogat, dar acela pe care îl are este sănătos și demn. În domeniul ei se muncește cu râvnă, cu severitate, cu disciplină științifică și cu un deplin simț al răspunderii. Se muncește în universități, în școlile secundare, la revistele de specialitate și, în general, se muncește în toate sectoarele de seamă ale spiritualității noastre contemporane. Dacă d-l Marin Ștefănescu ar fi cunoscut aceste realități mai de aproape, și dacă domnia-sa ar fi putut să înțeleagă că în cuprinsul lor nu se mai pot încadra decât acele afirmări care țin seama de condițiunile stricte ale spiritului științific, desigur domnia-sa nu ar fi scris cartea domniei-sale așa cum a scris-o și n-ar fi organizat lucrurile în așa fel, încât să apară prin ea ca un savant și ca un reprezentant dintre cei autorizați ai filosofiei românești de astăzi.

Cartea d-lui Marin Ștefănescu impietează, într-un chip neașteptat, asupra spiritului științific și filosofic în genere, asupra realizărilor filosofiei românești de până acum și față de străduințele cinstite ale

atâtor cercetători, tineri și bătrâni, care văd în filosofie ceea ce trebuie: nu sensuri impresioniste, ale unor conștiințe care caută legături convenabile între metafizică și vanitățile pământene, ci o valorificare dreaptă și sistematică a gândurilor noastre ultime despre lume și viață.

X

LUCIAN BLAGA, FILOSOF AL FENOMENULUI ROMÂNESC

Sunt dintr-o generație care a trăit una câte una apariția cărților de filosofie ale lui Lucian Blaga. Primele, cele care aveau să fie grupate în *Trilogia cunoașterii*, erau de natură să producă în spiritele noastre anumite nedumeriri. Ni se părea neobișnuit, într-o epocă de știință și explicări deterministe, ca ideea de „mister“ să devină axa unui sistem de gândire, ca dogma să fie proclamată necesitate de cunoaștere și ca filosofia să fie definită drept viziune „subiectivă“ asupra lumii. Simțeam că un anume simetrism categorial, prezent tot timpul în construcțiile logice ale gânditorului, se acorda doar cu greu sau chiar nu se acorda deloc cu forma mai liberă a revelării, postulată ca mijloc suveran de străbatere în domeniul înalt al misterului. Nu mai puțin terminologia întrebuințată de autor – și cea cu inflexiuni pitorești și sugestive, coborâtă desigur din simbolistica lui poetică, precum și cea cu sonorități dure de tip cazuistic – ne crea deopotrivă unele rețineri; părea atât de aparte față de cea pe care o desprinsesem din tratatele clasice de istoria filosofiei, încât era firesc ca împrietenirea noastră autentică cu sensurile și inflexiunile ei să nu se constituie decât cu timpul.

Cel de-al doilea ciclu, *Trilogia culturii*, avea să modifice în mod substanțial situația. Interesul trezit de acest ciclu ieșea cu totul din comun; viața noastră intelectuală înregistra această apariție ca pe un eveniment epocal, cu semnificații-cheie, menite să marcheze o nouă etapă și o nouă integrare în doctrina noastră ca popor. Problema fenomenului românesc frământa multe spirite; se afla pe ordinea de zi a principalelor noastre introspecțiuni ca unitate istorică și morală a lumii. Unele din acestea se situau într-un context universal, ca ecouri ale felului în care primul război mondial repusese în actualitate conflictul de ordin metafizic dintre cultură și civilizație; altele aveau rădăcini și justificări autohtone, aceasta într-un stadiu de evoluție națională când ni se cerea să

reflectăm asupra capacității noastre de creație cu un plus de exegeză și de înălțime filosofică.

Să ne oprim, din vasta întrețesătură pe care o cuprinde acest sistem, la trăsăturile principale sub unghiul cărora ne este definită viziunea fenomenului românesc.

Lucian Blaga ia atitudine împotriva a două tendințe frecvente în filosofia contemporană a culturii: tendința morfologică, dispusă să considere cultura drept o înlănțuire de forme evolutive, și tendința psihologică, gata să reducă manifestările acesteia la o seamă de scheme sufletești în genere inerte și uniformizatoare. Reliefează însemnătatea inconștientului, proiectând asupra lui o lumină neașteptat de puternică. Acesta – spre deosebire de ceea ce afirmă școlile psihanalitice – nu reprezintă doar un mediu sufletesc primitiv, nediferențiat, un simplu subsol biologic al conștiinței, ci își are autonom o ordine lăuntrică, un conținut de funcțiuni specifice. Inconștientul se află în plină activitate; alimentează neîncetat conștiința, dar nu numai cu date brute, ci și cu forme diferențiate, purtătoare de sensuri. Marile posibilități ale conștiinței – plasticitatea, relieful, adâncimea, nuanțele, jocurile multiforme, acceptările și contradicțiile ei – își au o sursă importantă în inconștient. Acesta poate mijloci operația de *personanță*, adică transferarea în conștient a unor conținuturi inconștiente și structurarea lor în forme expresive de cultură.

În constituirea *stilului*, valoare căreia filosoful îi acordă gradul de fenomen definitoriu al culturii, iau parte atât elemente din sensibilitatea conștientă, cât și elemente din cea inconștientă. Acestea din urmă au caracter constant; ele nu evoluează, nu apar sau dispar după împrejurări, ci funcționează în permanență, alcătuind astfel adevărate realități categoriale ale unei culturi. Filosoful le situează în patru ordonări: *cadrele orizontice* (formele de simțire primară a spațiului și a timpului), *accentul axiologic* (notă valorificatoare privind cadrele amintite), *atitudinea anabasică sau catabasică* (*anabasic*: înaintare în destin; *catabasic*: retragere), *năzuința formativă* (nevoia de a imprima lucrurilor cu care venim în atingere o formă corespunzătoare cu ordinea și consecvența noastră lăuntrică). La crearea formelor de cultură toți acești factori participă neapărat, funcțiunile lor neputându-se disocia; alcătuiesc împreună *matca stilistică*, adică un complex determinant, capabil să imprime tuturor actelor de viață

și de creație ale spiritului o pecete organică a subconștientului.

Viziunea filosofică a lui Blaga asupra fenomenului românesc se încadrează în această osatură sistematică. Încercarea poartă, pe întregul ei cuprins, o puternică implicație etnicistă. Gânditorul găsește asemănări mari, chiar și puncte de identitate, între etnicul și subconștientul popular. Adevăratul românism este altceva decât faptul sau sistemul de fapte care ar putea să rezulte întâmplător din jocul împrejurărilor, al influențelor sau al interferențelor care se agită trecător pe pământul nostru. Este o realitate mai complexă, cu un patrimoniu stilistic permanent, constituit din „latențe și realizări".

De aici – precizează filosoful – posibilități spirituale neasemănat mai vii, mai promițătoare. Până acum legam de românism doar finalități limitate, de ordin practic, național sau cultural. De astă dată, trebuie să tindem spre viziunea unui românism mai spiritualizat, „dincolo de faptele și de jocul de ape al folclorului și al istoriei".

Filosoful-poet – acestea sunt ipostaze care în unitatea persoanei și-au devenit complementare – trece apoi la fixarea și caracterizarea „potențelor creatoare" din matca noastră stilistică. Sub raport spațial, actele de spiritualitate românească se dispun pe un plan orizontal ondulat; sub raport temporal, ele fac să înainteze un orizont ce prezintă legănări succesive. Sunt coordonate și determinante care în viziunea autorului redau imaginea de plai din *Miorița*; de aici, denumirea pitorească și sugestivă de *spațiu mioritic*. Ne înfățișează mai departe preferința pe care sufletul românesc o acordă *organicului*. Viața pământului, firea: iată categorii ale acestui organic, sub unghiul cărora ne putem explica de ce cultura românească, prin creațiile ei cele mai reprezentative, exprimă în primul rând realitatea sătească. Transcendența, însăși, se înfățișează percepției autohtone cu o tendință de coborâre, de contopire cu viața pământească a omului. Cu tot atâta putere determinantă se manifestă și orientarea spre pitoresc. O vom găsi, nu doar ca înfrumusețare exterioară, ci și ca disciplină sau ca modalitate de gândire; dovadă: meșteșugul țăranului de a cultiva nuanța, de a păstra un simț al măsurii, de a pune în totul discreție, de a lua natura ca model permanent, de a evita exagerările ori ariditățile sentimentalismului vaporos sau ale alegorismului artificial.

Elementele mătcii stilistice, prin rolul lor de „supra-categorii" ale spiritului, putând să se imprime ca atare tuturor creațiilor rezultând din

viziunea despre lume a omului, îl conduc pe gânditor la ipoteza unui așa-numit *apriorism românesc*. Ipostaza nu e numai teoretică; de ea se pot lega și tot atâtea sensuri practice.

Până acum, din cauza condițiilor vitrege prin care a trebuit să treacă existența românească, matca noastră stilistică nu s-a putut realiza decât pe planul minor al unei culturi populare. Deși surprinzător de bogată, această cultură reprezintă o realitate în stare încă „larvară". Va trebui ca treptat-treptat să capete o rază de acțiune mai mare, să se ridice pe un plan major, să integreze și alte posibilități ale creației românești.

În ce direcție – se întreabă filosoful – va trebui să se orienteze constituirea unei culturi majore românești? Numărul geniilor și al talentelor produse de un popor înseamnă mult, dar nu totul. Opera acestora, ca să poată reprezenta cu adevărat puterea de creație a unei colectivități, trebuie să se sprijine pe un fond permanent, organic, anonim. „Geniul creator – ni se precizează în mod lapidar – rămâne geniu pustiu dacă nu este integrat în câmpul unui potențial stilistic." Creațiile superioare de cultură depind nu doar de forța unor genii personale, ci și de posibilitățile imanente ale colectivităților din care fac parte.

De aceea, se impune să pășim cu pătrundere la examenul stilistic al culturii noastre populare. Fără un asemenea punct de sprijin, nu am putea să căpătăm credința într-un destin spiritual propriu. Avem aici atât o bază de plecare cât și sensul de creștere al unei forme de cultură majoră românească. Tot ce trăiește în matca stilistică populară e susceptibil de transpunere pe planuri înalte, de monumentalizare, de sublimări, de prelungiri pe coordonate și perspective superioare.

Punându-ne această problemă – ridicarea de la cultura minoră de tip folcloric a satelor noastre la cultura majoră pe care o visează idealurile înălțării noastre naționale –, trebuie să ne ferim atât de alunecare în vreun mesianism sau altul, cât și de gravitatea noastră exclusivă spre rosturi culturale sătești. Cultura majoră nu reeditează pe cea minoră, ci o amplifică, îi dă direcții și perspective universale.

Această concepție, firește, nu a suscitat numai adeziuni și admirație, ci și critici. În ce măsură, anume, s-ar putea racorda tendința simetrizantă a sistemului propus cu realitatea mișcătoare, sensibilă și multiformă a creației noastre populare? În felul cum gânditorul pare aplecat să

identifice fenomenul culturii cu acela al stilului, nu există cumva un unilateralism, de natură să micșoreze raza cercetărilor posibile? Stilul, incontestabil, face parte integrantă din alcătuirea unei culturi. Rămâne însă de văzut dacă am avea dreptul să-l situăm doar într-o sferă apriorică. Presupunem că procesele evolutive, cu suma lor de sublimări și diferențieri spirituale, își au și ele partea lor de necesitate. Din moment ce ne aflăm în cursul unei deveniri, trebuind ca în cadrul ei să se petreacă trecerea noastră de la o cultură minoră la una majoră, ar fi normal ca și stilul corespunzător să se afle în curentul acestei transformări.

S-au mai formulat și alte obiecții, stăruind deopotrivă sub formă de întrebări. Dacă matca stilistică românească este de proveniență exclusiv rurală, în acest caz, ce ar trebui să gândim despre orașe, în ce măsură acestea ar avea dreptul de a participa și ele la viața de creație a națiunii? Putem ignora orașele, învinuindu-le – să zicem – că nu ar fi generatoare de spiritualități autentice? Ar fi cu putință o cultură majoră care să nu includă în ea și valori formate în cadrul citadin? Știm doar că atâtea dintre acțiunile renașterii noastre spirituale și politice – descoperirea etnicului, apărarea limbii de influențele străine artificializatoare, ridicarea țărănimii, întemeierea unei doctrine a națiunii românești, cucerirea independenței culturale paralel cu cea politică ș. a. – au răsărit din intuiții și inițiative orășenești.

Dar toate aceste rezerve, ca și altele care ar putea să nască în marginea sau în prelungirea lor, rămân palide în raport cu lumina, cu lărgirea de orizonturi și cu freamătul de spiritualitate, cuceriri pe care această doctrină le-a pus în mișcare.

Să ne gândim, mai întâi, la postularea apriorismului românesc. Perspectivele deschise de această idee sunt de natură să lucreze în două direcții: una de metodă, și cealaltă de interpretare propriu-zisă a fenomenului românesc. Merită să ne oprim, o clipă, asupra fiecăruia.

Și până la apariția acestui sistem de gândire, s-au făcut cercetări în domeniul etnicului românesc. Dar multe din rezultatele acestor cercetări rămâneau risipite, alcătuind materialuri izolate, fie de folclor, fie de etnografie locală, fie de psihologie colectivă, toate acestea fără a se ajunge la concludențe și lămuriri, fără a se deschide drum spre corespondențe și legături funcționale. Lipsea o normă unificatoare, capabilă să dea acestor

cercetări o convergență logică. Să nu ne grăbim a proclama că apriorismul preconizat de gânditorul nostru ar putea să reprezinte în totul o asemenea normă; oricum, avem prin el o sugerare, ni se dau indicații de lucru, suntem puși în fața unei probleme asupra căreia se poate reflecta.

În ce privește interpretarea fenomenului românesc, pasul făcut mai departe e și mai sigur. Apriorismul amintit nu este chiar atât de străin de condiția istorică pe cât s-ar părea. Desigur, nu ar fi putut să se cristalizeze într-un gol; nu s-a constituit la întâmplare; existența lui presupune neapărat o veche și temeinică stratificare de valori. Avem motive să credem că atunci când realitatea acestui apriorism va fi explorată profund, când în dosul aparențelor lui metafizice vom putea să descoperim marele său fond de adevăruri umane și istorice, vom avea în mână încă o cheie importantă, de ajutor substanțial pentru explicarea așa-zisului „miracol" al existenței noastre naționale. Am fi astfel în posesia unei noi dovezi peremptorii că poporul nostru a avut o evoluție normală, că formele lui de viață au rădăcini profunde în acest colț de lume, că în desfășurarea acestei evoluții a urmat legea unei mari unități interioare, că istoria sa nu a reieșit din situații sporadice sau tranzitorii, că în toate aceste procese s-a comportat în deplină consecvență cu sine însuși. Faptele incluse și definite prin acest apriorism pot constitui mărturii de autenticitate, de noblețe spirituală, de legitimitate istorică.

Încă un aspect, demn de reținut. Lucian Blaga afirmă că soarta culturii majore românești este legată de cunoașterea, prețuirea și perpetuarea celei minore. Ideea în sine nu este nouă; începând din secolul trecut, odată cu primele cuceriri ale renașterii noastre moderne, și până în prezent, ea s-a impus ca măsură directoare în străduințele noastre de cultură. Însă, în felul de-a motiva, gânditorul aduce descoperiri, sensuri și temeiuri noi. Primim îndemnul de a trece dincolo de aparențe, de simplul pitoresc etnic, de anume forme epidermice ale sensibilității locale; motivarea în chestiune s-a străduit să străbată în adâncime, să ajungă la fapte esențiale, să găsească pentru aceste fapte punți de comunicare cu fenomenele de bază ale culturii universale și, în genere, să dea întregului proces înfățișat un prestigiu filosofic de imperativ spiritual.

ALEXANDRU DIMA. ÎNSEMNĂRI DESPRE OM ȘI PROFESOR

L-am cunoscut pe Al. Dima în vremea studenției noastre, în vechea Facultate de Litere și Filosofie a Universității din București. De atunci, pe deasupra diferitelor distanțe trecătoare – unele impuse de împrejurări, altele provenind din deosebiri temperamentale –, prietenia dintre noi s-a constituit și a funcționat adânc, ca o prietenie de viață. Însemnările de față nu se gândesc să includă în ele ceva solemn ori sistematic; las, de aceea, ca în tonul lor să răsune cu precădere un glas al emoției și al amintirii.

Existența lui Al. Dima a fost o existență plină. Nu mă refer, numaidecât la treptele pe care le-a urcat și pe care le-a reprezentat, cu autoritatea cunoscută, în ierarhiile vieții noastre academice și literare. Am în vedere, mai ales, aspecte, trăsături și implicații din fondul intrinsec al personalității sale.

S-a definit, ca vocație și stil de înțelepciune cărturărească, încă din adolescență. Liceul „Traian“ din Drobeta-Turnu Severin îl numără printre absolvenții lui memorabili. Debuturile literare ale acestui licean, în paginile „Datinei“ din orașul natal, se înscriau cu justețe promițătoare pe linia de gândire și în prestigiile pe care cu bună dreptate această revistă regională și le cucerea în viața literară a țării. Mai târziu, în anii de studenție, încă de la început, generația noastră a intuit în el pe unul dintre fruntașii ei. Am în minte luările lui de cuvânt în ședințele de seminar, profesorii noștri fiind C. Rădulescu-Motru, D. Gusti, P. P. Negulescu, G. G. Antonescu, Mircea Florian, Nae Ionescu, Tudor Vianu, acesta din urmă pe atunci în primii săi ani de carieră universitară.

Pe când noi ceilalți treceam prin crize de timiditate, găsindu-ne cu greu curajul și cuvintele necesare, el, Alexandru Dima, dimpotrivă, își obținea din primul moment o cursivitate liniștită și elocventă, se rostea cu siguranță, venea cu puncte de vedere în stare să ne reprezinte pe

mulți, nu mai puțin și să ne salveze în ochii catedrei de rușinea juvenilelor noastre stângăcii. Acum, prin prisma limpezitoare a vremii, îmi pot explica mai bine faptul. Această siguranță de sine a colegului nostru nu era vanitate, prezumție, tendință de singularizare. Era, pur și simplu, expresie naturală a formei lui de inteligență. Aparent, o logică rece, matură; în fond, însă, demersuri cu tot atâtea vibrări tăcute și îndoieli intime ca și ale noastre, dar stăpânite și aduse la suprafață cu un simț precoce al actului intelectual.

Al. Dima a fost, în toată puterea cuvântului, un om al școlii și un om de catedră. Și-a început această carieră ca profesor titular și apoi ca director al Liceului „Gh. Lazăr" din Sibiu. Rareori, poate, o atât de legitimă și de semnificativă intrare în viața profesională ca aceasta! Aici, în atmosfera unei școli de venerabilă tradiție națională și umanistă; într-un centru de cultură reunind în el date constitutive și sensuri profunde din toată întinderea istoriei și a spiritualității transilvănene; într-o ambianță de cultură în care imaginea și ecourile „Astrei" continuau să fie vii, traducând în forme noi vechiul lor mesaj tutelar, aici, ca într-o adevărată patrie de adopțiune morală, Al. Dima s-a putut descoperi și confirma pe sine, într-una din marile lui certitudini și opțiuni de viață. Într-adevăr, de-a lungul întregii sale activități ca profesor și îndrumător de conștiință românească, fie și atunci când avea în sarcina sa răspunderi imediate privind instituția universitară și organizarea cercetării literare în țara noastră, Al. Dima nu a încetat nici o clipă de a se simți un pedagog, un doctrinar și un apologet realist al învățământului liceal. Sub raport psihologic, vedea în acest învățământ o pârghie și o condiție-cheie a viitoarei personalități umane.

Pe plan politic și social, considera că România modernă datorește acestui învățământ, în mod fundamental, părți întregi privind formarea și funcționarea de fond a structurilor ei intelectuale și sufletești. Întotdeauna s-a apropiat cu simpatie și cu interes activ de profesorii din școala generală. Îi plăcea să-i întâlnească în locurile lor de muncă și să întârzie oricât într-o comunitate de gânduri și de sentimente cu aceștia. Își constituia atât o datorie cât și o bucurie – am spune – ca în rândurile acestor anonimi – în genere fără acces la revistele vremii, destul de neîncurajați în aspirațiile lor publicistice – să descopere minți puternice

și luminate, oameni la curent cu mișcarea din librării, judecăți sigure asupra oamenilor și evenimentelor, spirite prezente în măsură ca, din aparenta lor izolare, să scruteze totuși în mersul lucrurilor cu putere critică și perspicacitate. Față de acești oameni, Al. Dima resimțea afecțiune și respect. Cultura – ținea să precizeze ori de câte ori se ivea prilejul – reclamă ucenicii, tăceri fecunde, devotamente dezinteresate. Oricând, se pot ivi porniri și practici dispuse să alunece pe lângă aceste condiții cu indiferență sau minimalizare. Împotriva acestor porniri și practici, școala – prin oamenii și prin ceea ce o constituie esențial – este și poate fi permanent o garanție.

M-am aflat cu Al. Dima în diferite obligații universitare: concursuri, examene, doctorate, ședințe de comunicări, simpozioane ș. a. Nu aș putea să afirm că întotdeauna vederile noastre concordau absolut. Trebuie să remarc, însă, că oricând judecățile, motivațiile și fixările lui de poziții impunea. Impuneau, în speță, prin precizie, prin claritate, prin formă aleasă, prin demnitate academică, prin formulare lapidară, printr-o aptitudine aparte de a sesiza și a pune în evidență elementul caracterizator și definitoriu al problemelor ori al situațiilor în cauză. Ideea universitară, o dată cu exigențele ei de conținut, reclamă și tot atâtea stricteți de formă. Stilul, cu tot ce ține de manifestarea acestei idei, cere înălțime, unitate, linie arhitectonică, severitate rațională, pe cât posibil și o ținută artistică, de natură să denote afectiv convingere și participare.

Ne dăm seama, astfel, de ce între modelele pe care Al. Dima le-a urmat în formația și afirmarea sa spirituală, Descartes, Goethe, Maiorescu și Ibrăileanu apar atât de frecvent. E greșit, cred, să se spună că teoreticianul din el ar fi arătat reticență față de avangarda literară și față de unele aspecte privind modernitatea cercetării literare. Chestiunea este mai complexă decât s-ar părea. Să nu uităm, de exemplu, câtă strădunță a depus pentru întemeierea unei mișcări românești de comparatism literar și estetico-filosofic. Aceasta, tocmai pentru câte deschideri și câte perspective inedite de cunoaștere literară ar putea să capete ființă prin instituirea și extinderea studiului comparatist.

Adevărul este că Al. Dima era un clasicizant. Ca atare, el aprecia că principala datorie a universității este să reprezinte și să apere temeliile și liniile de forță ale culturii. Desigur, este posibilă orice discuție; se

impune ca nimic din ceea ce intră în efervescența spirituală a unei epoci sau alta să nu rămână neînregistrat; dar, toate acestea, pentru ca faptele în joc să se poată înscrie realmente într-o durată istorică și într-o armătură fermă de valori, nu înainte de a învăța să citim și să descifrăm cu pătrundere în construcțiile de bază ale creației umane.

De ce, oare, deși în posesiunea unei existențe atât de cuprinzătoare, în cugetul lui Al. Dima a stăruit până la urmă, și poate chiar a intrat cu ea în mormânt, o anume tristețe? E greu, firește, să putem da lucrului întreaga lui explicație posibilă. Putem presupune că în această stare de spirit natura lui sensibilă a contat mult. Se întreba, presupun, fără a-și da un răspuns, implicit și o împăcare: cum e posibil, de atâtea ori, ca ingratitudinea să pornească tocmai de la aceia pe care i-ai ajutat mai mult? Faptul, însă, nu mergea mai departe de suferința ori apăsarea unei asemenea întrebări. Până la sfârșit, el se consuma cu umor într-un gest de resemnare ușor cinic în exterior, plin însă de generozitate și de o admirabilă superioritate umană în adâncul lui.

NOTĂ PRIVITOARE LA EDIȚIE

Sub titlul *Altitudini și atitudini filosofice*, am adunat o suită de studii, eseuri, articole și cronici filosofice care n-au fost adunate de Filosof în vreunul dintre volumele publicate.

Lucrarea este un omagiu pe care îl aduc lui Ion Zamfirescu, cu prilejul Centenarului nașterii.

Textele le-am ordonat într-o structură tematică – de la filosofia universală, prin filosofia sistematică și până la filosofia românească.

Transcrierea am făcut-o după textele apărute în volumele colective ori în publicațiile indicate în notele de la sfârșitul volumului.

Pentru unele dintre texte, am folosit extrase rămase în arhiva familiei.

Un gând de recunoștință adresez Doamnei Mariana Tuțescu și Domnului Alexandru Manda, care au contribuit hotărâtor la întruparea editorială a textelor adunate în cartea de față.

Septembrie 2007

M. D.

N O T E

ILUMINISMUL FRANCEZ

Studiu apărut în vol. colectiv *Istoria filosofiei moderne,* vol. I. București, Societatea Română de Filosofie, 1937, p. 426-459 (Omagiu prof. I. Petrovici).

NEOSPIRITUALISMUL DETERMINIST

Alfred Fouillée și Jean-Marie Gouyau

Studiu publicat în vol. colectiv *Istoria filosofiei moderne,* vol. IV. București, Societatea Română de Filosofie, 1939, p. 37-69 (Omagiu prof. I. Petrovici).

TROIS MÉDIATEURS ENTRE LA SCIENCE ET LA PHILOSOPHIE

Comunicare tipărită în „Buletinul Academiei de Științe din România, 1947, p. 30-46.

BERGSON ÎMPLINEȘTE 75 DE ANI

Articol apărut în „Adevărul", an XLVIII, nr. 15 574, 19 octombrie 1934, p. 1, 2.

PAUL VALÉRY, GÂNDITORUL

Articol publicat în „Ramuri", an XIII, nr. 6 (144), 15 iunie 1976, p. 16, 13 („Meridiane").

MOARTEA FILOSOFULUI OSWALD SPENGLER

Articol tipărit în „Adevărul", an L, nr. 16 043, 13 mai 1936, p. 1, 2.

UN UMANIST AMERICAN: EMERSON

Articol apărut în „Democrația", an I, nr. 12, 24 decembrie 1944, p. 8.

CHEMARE FILOSOFICĂ

Lecție publicată în „Ramuri", an XLII, nr. 3, martie 1947, p. 201-209.

CE ESTE FULOSOFIA CULTURII

Studiu tipărit în „Revista Fundațiilor Regale", an XII, nr. 4, 1 aprilie 1945, p. 124-141.

PROBLEMA EDUCAȚIEI MORALE ÎN ȘCOALĂ ȘI RELIGIA
Articol apărut în „Adevărul", an XLVIII, nr. 15 375, 17 februarie 1934, p. 1, 2 („Discuții").

ÎN JURUL UNUI PROGRAM DE ETICĂ
Articol publicat în „Adevărul", an XLVIII, nr. 15 410, 30 martie 1934, p. 1, 2 („Discuții").

CATEDRA DE FILOZOFIE
Articol tipărit în „Adevărul", an XLVIII, nr. 15 438, 10 mai 1934, p. 5.

PE MARGINEA UNUI CONFLICT ÎNTRE FILOSOFIE ȘI RELIGIE
Articol apărut în „Meridian", an I, nr. 3, [1934], p. 19-22.

ÎN JURUL UNUI COLOCVIU FILOSOFIC
Articol publicat în „Adevărul", an XLVIII, nr. 15 561, 7 noiembrie 1934, p. 3 („Probleme de învățământ").

PROBLEMA CATEDREI DE FILOSOFIE
Articol tipărit în „Curentul", an VII, nr. 2 451, 28 noiembrie 1934, p. 7.

UN NOU STATUT AL ÎNVĂȚĂMÂNTULUI FILOSOFIC
Articol apărut în „Adevărul", an L, nr. 16 042, 12 mai 1936, p. 1, 2 („Probleme didactice").

CÂTEVA RÂNDURI DESPRE VALOAREA PROFESIUNII
Însemnări publicate în „Muncă și voie bună", an II, nr. 10, 15 mai 1940, p. 6-7.

IDEI DESPRE MUNCĂ ÎN TRECUT ȘI ACUM
Eseu tipărit în „Muncă și voie bună", an II, nr. 1, 1 ianuarie 1940, p. 8.

IDEEA DE MUNCĂ
Eseu apărut în „Libertatea", 18 iunie 1945.

ADEVĂRUL
Eseu publicat în „Semnalul", an VIII, nr. 1060, 28 octombrie 1945, p. 1.

OMUL DE ȘTIINȚĂ
Eseu tipărit în „Semnalul", an X, nr. 1553, 3 iulie 1947, p. 1, 2.

OMUL DE AZI ȘI FILOSOFIA VREMEI
Eseu apărut în „Kalende", an III, nr. 4-5, aprilie-mai 1946 p. 10-15.

DOUĂ ASPECTE ALE INCOMUNICABILITĂȚII
Comunicare publicată în vol. colectiv *Educație și limbaj*. București, Ed. Didactică și Pedagogică, 1972, p. 133-137.

CONCEPTUL DE ANGOASĂ

Eseu tipărit în „Contemporanul“, nr. 5 (1578), 4 februarie 1977, p. 1, 2 („Tribuna“).

ANUL FILOSOFIC 1934

Articol apărut în „Adevărul“, an XLIX, nr. 15 637, 4 ianuarie 1935, p. 3. Titlul în cotidian este: *Anul filosofic.*

„TEORIA ISTORIEI“

Pe marginea cărții lui A. D. Xenopol

Publicat în „Studii și cercetări istorice“ (Iași), an XVIII, 1943, p. 441-446.

C. DIMITRESCU-IAȘI

Cronică filosofică tipărită în „Adevărul“, an XLVIII, nr. 15 487, 11 iulie 1934, p. 1, 2.

C. RĂDULESCU-MOTRU, „ROMÂNISMUL“

Cronică filosofică apărută în „Adevărul“, an L, nr. 16 062, 5 iunie 1936, p. 3 („Cronica ideilor“).

„GENEZA FORMELOR CULTURII“

Ultima lucrare a d-lui prof. P. P. Negulescu

Cronică publicată în „Adevărul“, an XLVIII, nr. 15 460, 7 iunie 1934, p. 1, 2 („Cronică filosofică“).

MARIN STEFANESCO, „LE PROBLÉME DE LA MÉTHODE“

Cronică filosofică tipărită în „Viața Românească“, an XXX, nr. 7, iulie 1938, p. 131-137 („Recenzii“). Semnătura: I. Z.

LUCIAN BLAGA, FILOSOF AL FENOMENULUI ROMÁNESC

Articol apărut în „Tribuna“, an XIII, nr. 25 (647), 19 iunie 1969, p. 4. În cadrul unui grupaj dedicat lui Lucian Blaga, în revistă, titlul este *Filosof al fenomenului românesc.*

ALEXANDRU DIMA. ÎNSEMNĂRI DESPRE OM ȘI PROFESOR

Publicate în „Cronica“, an XV, nr. 43 (769), 24 octombrie 1980, p. 7. În cadrul unui grupaj dedicat lui Al. Dima, la 75 de ani de la naștere, titlul din revistă este *Însemnări despre om și profesor.*

CUPRINS

D.T.P. :
Daniela NEGREȚ, Corina ROTARU, Doru ȘANIA

Editura **ALMA** - Craiova
Baza industrială ALMA CONS
Calea Severinului, Nr. 44 A
Tel./ Fax: (0251) 586.301 ▪ 587.300

Tiparul executat la imprimeria ALMA CONS
Tel./ Fax: (0251) 586.301 ▪ 587.300
e-mail: alma_cons@yahoo.com
Baza industrială ALMA CONS
Calea Severinului, Nr. 44 A
200610 - Craiova
România



Filosofia nu e, cum s-ar crede, un lux, o invitație continuă la contemplare sau un infinit exercițiu de despicare a firului în patru. Filosofia e viață, e credință, e mărturisirea unei voințe de acțiune, este – ca să spun așa – încorporarea voluntară într-o armată universală ce trebuie să lupte împotriva prejudecății, a dogmei, a intoleranței și a omului mic sufletește.

Ion ZAMFIRESCU

ISBN 978-973-1792-12-5

